

ANDREAS FINCKE (HG.)

**Anthroposophie
Waldorfpädagogik
Christengemeinschaft**

**Beiträge zu Dialog
und Auseinandersetzung**



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

VORWORT	3
Helmut Zander Vom Theosophen zum „Entdecker“ der Anthroposophie Eine Chronologie der „theosophischen“ Biographie Rudolf Steiners	4
Bernhard Grom Der anthroposophische Erkenntnisweg Rudolf Steiners	15
Heiner Ullrich Die Freie Waldorfschule Ein anthroposophisches Schulmodell aus erziehungswissenschaftlicher Sicht	31
Jens Heisterkamp Zwischen Etabliertheit und Neubesinnung – der anthroposophische Kulturimpuls im Wandel?	54
Andreas Fincke Die Christengemeinschaft – eine Bewegung für religiöse Erneuerung?	64
Werner Thiede Anthroposophie in protestantischer Perspektive	78
ANHANG	
Harald Lamprecht Bericht über die EZW-Tagung „Anthroposophie und christlicher Glaube“	96

Grundlagen einer Theologie in der Christengemeinschaft	104
Das Credo der Christengemeinschaft	109
ZU DEN AUTOREN	110

VORWORT

Auch religiöse Fragen unterliegen dem Zeitgeist. Manche Themen, die kürzlich noch heftig diskutiert wurden, sind längst in Vergessenheit geraten. Andere bleiben immer aktuell. Das gilt in besonderer Weise für das Thema „Anthroposophie und Christengemeinschaft“, mit dem sich die EZW seit ihrer Gründung, aber auch schon die „Apologetische Centrale“ in den 1920er Jahren, intensiv beschäftigt hat.

Die anthroposophische Bewegung, Waldorfschulen, anthroposophische Kliniken, bio-dynamischer Landbau usw. sind in der Öffentlichkeit bekannt und werden als Alternativangebote weithin geschätzt. Diese verschiedenen Praxisfelder sind untrennbar mit der anthroposophischen Weltanschauung verbunden, wie sie Rudolf Steiner (1861-1925) entwickelt hat. Entscheidend von der Anthroposophie beeinflusst ist auch die Christengemeinschaft, (mit-)begründet 1922 von dem evangelischen Theologen Friedrich Rittelmeyer.

Die vorliegende Publikation geht auf eine EZW-Tagung zum Thema „Anthroposophie und christlicher Glaube“ zurück, die vom 13. bis 15. November 2006 in Berlin stattfand. Wir dokumentieren einige der damals gehaltenen Vorträge – und bieten weiteres Material. So hat ein Kreis von Priestern der Christengemeinschaft einen theologischen Grundlagentext verfasst, den wir im Anhang veröffentlichen.

Die Tagung im November 2006 lebte auch von der unmittelbaren Begegnung mit Vertretern der anthroposophischen Bewegung, mit dem „Erzoberlenker“ der Christengemeinschaft, Vicke von Behr, sowie mit weiteren Vertretern der Christengemeinschaft. Die Gespräche waren anregend, erfrischend und bisweilen kontrovers. Ich danke den Referenten und Mitdiskutanten.

*Andreas Fincke
Berlin, im Mai 2007*

Korrekturnotiz: Auf S. 109 wurden im Juni 2026 mehrere Rechtschreibfehler korrigiert, die teilweise zu sinnentstellenden Wortveränderungen führten. Für die daraus entstandenen Unannehmlichkeiten möchten wir uns herzlich entschuldigen!

Vom Theosophen zum „Entdecker“ der Anthroposophie

Eine Chronologie der „theosophischen“ Biographie Rudolf Steiners

Lebenskrisen sind oft produktive Zeiten. So war es auch bei Rudolf Steiner, der anno 1900, mitten in seiner midlife-crisis, eine neue Heimat in der Theosophie fand. Diese Theosophie ist das Zentrum, das Steiners Biographie seitdem organisiert: von seinen theoretischen Werken bis zu den Praxisfeldern (Waldorfpädagogik, anthroposophische Medizin, bio-dynamische Landwirtschaft). Heute realisiert man allerdings nicht mehr ganz so leicht, dass Steiner in seinem Herzen seit 1900 Theosoph war, und das liegt an den Konflikten mit der Muttergesellschaft, der Theosophischen Gesellschaft Adyar, aus der er 1912 austrat, um seine eigene, die Anthroposophische Gesellschaft zu gründen. Aber er war und blieb Theosoph. Weder hat Steiner in dem Jahrzehnt vor 1912 die Theosophische



Gesellschaft als bloße Hülse für nicht-theosophische Inhalte benutzt, wie er in autobiographischen Äußerungen am Lebensende nahelegte, noch hat er an der Jahreswende 1912/13 seine theosophischen Überzeugungen auf den Müllhaufen seiner Lebensgeschichte geworfen.

Steiner hat vielmehr etwas biographiehistorisch völlig „Normales“ getan und die Deutung seines Lebens nach 1900 um das theosophische Zentrum herum beständig fortgeschrieben: neue Schwerpunkte gesetzt, alte Überzeugungen in den Hintergrund gerückt, Neues kennengelernt, manche Positionen völlig revidiert, andere nur transformiert. Die Theosophie war kein statisches Zentrum,

Rudolf Steiner um 1900

sondern ein hoch dynamisches Chamäleon. Für ein solches Leben gibt es natürlich sehr unterschiedliche Perspektiven: Steiner, der Philosoph – Steiner, der Goetheanist – Steiner, der Praktiker – Steiner und die Frauen – Steiner und der Nationalismus. All das könnte man thematisieren, aber in der nun folgenden kommentierten Chronologie¹ steht die Theosophie als diejenige Dimension im Mittelpunkt, die wenig bekannt ist, weil sie seit 1912 abgeblendet wurde, und die meines Erachtens gleichwohl ins Zentrum der Anthroposophie führt. Schärfer gesagt: Nur von der Theosophie aus wird der Anthroposoph Rudolf Steiner verständlich. Die Anthroposophie ist in ihrem Kern theosophisches Denken.

Kindheit und Jugend

25. Februar 1861. Rudolf Steiner wird als erstes Kind von Johann Steiner und Franziska Blie in Kraljevec (heute Kroatien) geboren (zur Zeit der Habsburger Monarchie). 1864 kommt seine Schwester Leopoldine zur Welt, die Näherin wird; sein Bruder Gustav wird 1866 geboren und ist gehörlos. Bis zu seinem Lebensende hat sich Steiner engagiert um seine Familie und insbesondere die Geschwister gekümmert.

Sommer 1862. Johann Steiner, Angestellter an der habsburgischen Südbahn, wird nach Mödling versetzt, südlich von Wien. Noch mehrfach ziehen die Steiners im Wiener Becken um. Unter anderem ist der Vater Stationsvorsteher in Potschach an der Semmeringbahn, der modernsten Hochgebirgsbahn Europas, die den Zeitgenossen als technisches Wunderwerk gilt. Der kleine Rudolf wächst in einer Welt auf, in der die Faszination an der Technik vermutlich säkularreligiöse Züge trägt. Die klassische religiöse Sozialisation – sie hätte nach der Konfession der Eltern katholisch sein müssen – fällt weitgehend aus, der Vater war „Freigeist“.

¹ Die folgenden Ausführungen beruhen auf: Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen 2007. Hier finden sich weitere Hinweise auf Quellen und Sekundärliteratur. Die Grundlage einer jeden Beschäftigung mit Steiners Biographie bildet Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861-1925, Stuttgart 1988. Hingegen ist Lindenbergs opus magnum (Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde., Stuttgart 1997) zwar materialreich, aber unterschwellig hagiographisch, etwa in der Abblendung der Theosophie. Weiterhin lesenswert: Gerhard Wehr: Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls (1982), München 21987; ders.: Marie Steiner-von Sivers an der Seite Rudolf Steiners. Ein Blick auf die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft, München 21987, S. 393-408. Eine solide Grundlage für die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft findet sich bei Robin Schmidt: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach 2003, 963-1054.

1867. Rudolf Steiner geht in Pöschach zur Schule. Doch der Vater überwirft sich mit dem Schullehrer und nimmt den Sohn bald wieder aus der Schule heraus und unterrichtet ihn selbst. Rudolf lernt nur mühsam schreiben, wird später aber ein exzellenter Schüler.

Student und Goethe-Herausgeber

August 1879. Steiner beginnt mit dem Studium naturwissenschaftlicher Fächer an der Technischen Universität Wien. Vermutlich hat der autoritäre Vater auch diesen Weg gewiesen. Doch Steiner interessiert sich stark für philosophische Fragen. Dabei lernt er den protestantischen Goethe-Fachmann und -Verehrer Karl Julius Schröer (1825-1900) kennen, der ihm ein väterlicher Freund wird. Vermutlich findet Steiner hier zu einer philosophischen Religiosität im Umfeld idealistischen Denkens.

Herbst 1882. Auf Vermittlung Schröers übernimmt Steiner die Herausgabe naturwissenschaftlicher Werke Goethes in Kürschners „Deutscher National-Literatur“, einem Versuch, dem gerade ein Jahrzehnt alten Kaiserreich einen literarischen Kanon zu verschaffen.

18. Oktober 1883. Austritt aus der TU Wien. Steiner verdient sich seinen Lebensunterhalt unter anderem von 1884 bis 1890 als Hauslehrer bei der jüdischen Familie Specht.

Oktober 1886. Publikation der „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“. Hier entwirft Steiner eine idealistische Philosophie, in der er „das Denken“ nicht an äußere Erfahrungen gebunden sehen will. Steiner verbindet damit eine Theorie der Überwindung aller Erkenntnisgrenzen, bei der Kant zu einem seiner schärfsten Gegner geworden ist. Steiner greift stattdessen zu monistischen Denkfiguren: „Indem das Denken sich der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.“ (GA 1, 126 [1887])² Die philologische Arbeit an den Editionen der Goethe-Texte empfindet Steiner zunehmend als drückende Last und erledigt sie im Laufe der nächsten Jahre inhaltlich wie terminlich immer weniger zuverlässig.

1888. Wochenberichte Steiners in der „Deutschen Wochenschrift“ über die politische Entwicklung; seine politische Haltung ist deutschnational.

² Steiners Werke und Vorträge werden nach der in Dornach (Schweiz) erschienenen Gesamtausgabe (GA) zitiert (1955/56ff). Ihre Titel sind aufgeführt unter: <http://www.rudolf-steiner.de>.

1888. Im weiteren Verlauf des Jahres lernt Steiner über Friedrich Eckstein (1861-1939) esoterische Literatur kennen und liest zum ersten Mal theosophische Autoren. Steiner ist kurzfristig davon fasziniert.

September 1890. Umzug von Wien nach Weimar. Damit tritt Steiner in das intellektuelle Gravitationsfeld des Nietzscheanismus ein.

Im „Abgrund“

23. *Oktober 1891.* Rigorosum im Fach Philosophie; die Doktorarbeit erscheint 1892 unter dem Titel „Wahrheit und Wissenschaft“. Wieder geht es gegen Kant um die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis. Und Nietzsche ist an Bord: „Unsere sittlichen Ideale sind unser eigenes freies Erzeugnis.“ (GA 3, 12)

14. *November 1893.* „Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode“ erscheint. Steiner betrachtete dieses Werk, das zwischen Tür und Angel fertig geworden war, als sein philosophisches Hauptwerk. Er versucht, ganz im Geist des 19. Jahrhunderts, Geistes- und Naturwissenschaften zu verbinden. Zum Postulat der grenzenlosen Erkenntnis tritt ein „ethischer Individualismus“ nietzscheanischer Prägung: Der Mensch „kann frei handeln, wenn er nur sich selbst gehorcht“ (GA 4, 178).

1895 erscheint das konfessorische Nietzsche-Buch „Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Steiner ist auf dem Weg zum Atheisten: „Im christlichen Gotte ist ... ein Nichts vergöttlicht“ (GA 5, 122).

4. *September 1897.* In der Rezension der Bhagavadgita-Ausgabe des Theosophen Franz Hartmann (1838-1912) verleiht Steiner die Theosophie gnadenlos.

1899. Steiner ist Atheist und steht im „Abgrund“ (GA 28, 9. Aufl., 372): „Es ist kein Himmel und kein Jenseits; es ist eine Erde und ein Diesseits“ (GA 32, 235). Seinen Lebensunterhalt verdient sich Steiner teilweise durch eine Dozententätigkeit an Berliner Arbeiterbildungsschulen.

Der Theosoph

22. *September 1900.* Rudolf Steiner hält in der theosophischen Bibliothek von Cai Graf Brockdorff (1844-1921) und seiner Frau Sophie (1848-1906) einen Vortrag über Nietzsche. Damit ist Steiner, wie sich in der Rückschau herausstellt, bei einer Weltanschauung angekommen, die ihm seine „Lebensfragen“ beantwortete.

Exkurs I: Theosophie

Die Theosophische Gesellschaft war 1875 von einem Kreis von Okkultisten um Helena Petrowna Blavatsky (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907) in New York gegründet worden. 1878 zogen beide nach Indien, wo sie in Adyar nahe Madras ihr „Hauptquartier“ einrichteten. Die Theosophie besaß vier zentrale Anliegen:

- Sie behauptete die Existenz einer geistigen, übersinnlichen Welt – gegen den zeitgenössischen Materialismus.
- Diese Welt könne man mit objektiven, naturwissenschaftlichen Methoden erkennen – in Einklang mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften.
- Hinter allen Religionen stehe *eine* Wahrheit. Gegen den europäischen Imperialismus war damit eine Aufwertung asiatischer Religionen verbunden.
- Deshalb seien alle Menschen Brüder und die Theosophie die Avantgarde dieser weltweiten Bruderschaft.

Im Hintergrund stand ein massiv evolutionäres Konzept, das die Entwicklung hin zu einem geistigen Zustand von Welt und Menschen postulierte.

Als Steiner der Adyar-Theosophie beitrug, waren mit Charles Webster Leadbeater (1847-1934) und Annie Besant (1847-1933) Exponenten einer neuen Generation von Theosophen an die Macht gekommen. In drei Bereichen waren die Veränderungen für Steiner wichtig:

- Das Christentum wurde von beiden als wichtiger Teil der Religionsgeschichte hoch geschätzt.
- Beide legten großen Wert auf den „praktischen Okkultismus“, Leadbeater etwa lehrte die Wahrnehmung von Auren.
- Besant richtete eine „Esoterische Schule“ zur Unterrichtung in Meditation ein. Zugleich schuf sie damit einen zentralen Machtfaktor in der Theosophischen Gesellschaft.

19. Oktober 1902. Wahl Steiners zum Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Adyar. Die Sektion ist durch interne Machtkämpfe paralysiert, so dass der damalige Nestor der deutschen Adyar-Theosophie, Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916), Steiner im Verein mit den Brockdorffs durchsetzen kann.

1901 bis 1903. Im Laufe der nächsten zwei, drei Jahre konvertiert Steiner zur Theosophie. Er liest intensiv theosophische Literatur, Werke von Besant, Leadbeater, nicht zuletzt Blavatskys „Geheimlehre“. Vermutlich macht Steiner erstmals in seinem Leben Erfahrungen mit Meditation. In seinen Veröffentlichungen dokumentiert er in diesen Jahren eine philosophisch-mystische Religiosität. 1901 erscheint „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen

Weltanschauung“ (GA 7), 1902 „Das Christentum als mystische Thatsache“ (GA 8). Das Christentum gilt Steiner dabei nur als eine von vielen religiösen Traditionen der Menschheit, der keine besondere Rolle zukomme.

1904/1905. Steiner sichert sich die Machtpositionen in der deutschen Landesgesellschaft und schaltet seine Gegner aus. Am 10. Mai 1904 wird er von Besant zum Arch Warden (Landesleiter) der Esoterischen Schule ernannt. Steiner installiert an deren höchster Stufe einen freimaurerischen Ritus. Dazu tritt er am 24. November 1905 dem Logensystem von Theodor Reuß (1855-1923) bei und kauft einen Hochgradritus. Sein Verhältnis zu Besant wird davon nicht getrübt, Steiner befindet sich in einer Phase höchster Verehrung dieser Frau.

April/Mai 1904. Das erste theosophische Grundlagenwerk Steiners erscheint: die „Theosophie“ (GA 9), eine Anthropologie mit Reinkarnation und Jenseitstopographie. Sie bildet den Auftakt für weitere Werke theosophischer Basisliteratur, die bis heute in der Anthroposophie hohe Wertschätzung genießen. Dieses und fast alle anderen theosophischen Grundlagenwerke hat Steiner mehrfach überarbeitet und dabei häufig den Begriff „Theosophie“ durch „Anthroposophie“ oder „Geisteswissenschaft“ ersetzt. Der Titel des Buches, „Theosophie“, blieb allerdings unverändert.

1904/05. Der Schulungsweg „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“ (GA 10) erscheint als lose, nie abgeschlossene Aufsatzfolge in Steiners Hauszeitschrift „Luzifer Gnosis“.

1904/08. Seine Kompetenz als „Hellseher“ dokumentiert Steiner durch Berichte aus einem Weltgedächtnis, der Akasha-Chronik. Diese Texte erscheinen parallel zum Schulungsweg als Aufsätze (GA 11).

1904/09 entwirft Steiner das Panorama einer geistigen Evolution der Erde in der „Geheimwissenschaft im Umriß“ (GA 13).

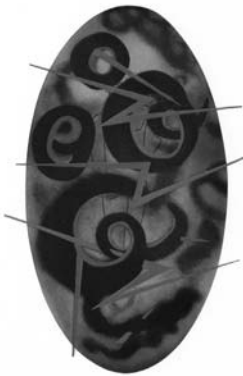
Exkurs II: Steiners theosophische Weltanschauung

Steiner reproduziert den geistigen Monismus der Theosophie.

- In der Kosmologie vertritt er die These: „Es entwickelt sich dieses Stoffliche aus dem Geistigen heraus. Vorher ist nur Geistiges vorhanden. ... Man hat einen Vorgang vor sich, der sich – auf einer höheren Stufe – so abspielt, wie wenn man ein Gefäß mit Wasser betrachtet, in dem sich nach und nach durch kunstvoll geleitete Abkühlungen Eisklumpen herausbildeten.“ (GA 13, 139f)
- Dabei adaptiert er auch die pantheisierende Anthropologie der Theosophie: Das „Ich“ sei „mit dem Göttlichen von einerlei Art und Wesenheit. ... Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist.“ (GA 13, 67)
- Dieses im Kern göttlich gedachte Ich reinkarniere: „Reinkarnation und Karma“ seien „vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstel-

lungen“ (GA 34, 67 [1903]). Die Forderung nach Selbsterlösung spielt dabei eine wichtige Rolle (vgl. GA 10, 211).

- Im Hintergrund steht eine Anthropologie von Körperhüllen, für die Steiner zuerst die theosophischen, aus dem Sanskrit entlehnten Begriffe benutzt, die er aber zunehmend durch europäische Termini ersetzt. Als klassische Anordnung setzt sich folgende Reihung von Körpergliedern durch (vgl. GA 9, 60): 1. physischer Leib, 2. Ätherleib, 3. Astralleib, 4. Ich, 5. Geistselbst, 6. Lebensgeist, 7. Geistesmensch.
- Die Geschichte des Menschen vollzieht sich in einer Entwicklung von Rassen, die Steiner wiederum der theosophischen Literatur entnommen hat. Evolutionäre Momente spielen in diesem eurozentrischen Konzept eine bedeutende Rolle, es gibt „degenerierte“ und „zukünftige“ Rassen.
- Die Übernahme und Bearbeitung theosophischer Vorstellungen lässt sich nicht nur in den weltanschaulichen Strukturen, sondern auch in vielen Details belegen. Wenn etwa Steiner schreibt: „Ein Rachegeanke zum Beispiel kleidet sich in eine pfeilartige, zackige Figur“ (GA 10, 126), dann steht im Hintergrund ein Steiner nachweislich bekanntes Buch von Besant und Leadbeater, die „Thought-Forms“ („Gedankenformen“).



Leadbeater, Charles Webster / Besant, Annie: Gedankenformen, Leipzig 1908, Tafel 27: „Furcht, Plötzlicher Schreck“

1906. Steiner baut immer stärker christologische Elemente in seine Weltanschauung ein. Am 2. Dezember spricht er erstmals vom „Mysterium von Golgotha“ (GA 97, 64).

Mai 1907. Auf dem Kongress der europäischen Sektionen der Adyar-Theosophie in München vereinbaren Besant und Steiner, die Esoterische Schule organisatorisch zu trennen. Man spricht von einem mehr westlichen Weg Steiners und einem mehr östlichen Weg Besants. Dies ist der Beginn der zunehmend eigenständigen Rolle

*Rudolf Steiner und Annie Besant
auf dem Münchner Kongress
1907*

Steiners. Im Hintergrund steht allerdings auch eine Verschiebung der Machtverhältnisse. Nach dem Tod Olcotts am 7. Februar 1907 nahm Besant unaufhaltsam Kurs auf das Präsidentenamt.

18. September 1909. Steiner spricht erstmals von zwei Jesusknaben. Dies ist Ausdruck einer stark zunehmenden Aufladung der Theosophie mit christlichen Vorstellungen, die zur eigenständigen, aber auch eigenwilligen Interpretation Steiners führt. In der seit 1906 laufenden Christologisierung war aus Jesus „der



Christus“ geworden. Auch hinter Steiners Christologie steht der Primat der übersinnlichen Einsicht theosophischer Provenienz. Nicht Bibel oder Tradition, sondern der Initierte bestimme hellsehtig die Inhalte des Christentums. Die „Geistesforschung“ werde „die eigentliche Richterin sein über das, was in den Urkunden vorkommt“ (GA 112, 28 [1909]). Steiner bildet eine eigene Variante der Theosophie aus. Dies war ein Prozess, der sich bei allen bedeutenden Theosophen beobachten lässt.

1910/13. Nach dem Münchner Kongress (1907), auf dem ein „Mysteriendrama“ von Edouard Schuré (1841-1929) aufgeführt worden war, beginnt Steiner, selbst Stücke für ein Mysterientheater zu schreiben. Vier „Dramen“ werden vor dem Ersten Weltkrieg fertig. Daneben entwickelt er seit 1911 eine Tanzform, die „Eurythmie“.

1911/13. Das Verhältnis zu Besant verschlechtert sich. Es geht im Kern um die Macht in der Theosophischen Gesellschaft, etwa bei den Auseinandersetzungen um die Anerkennung örtlicher Logen und Landesgesellschaften; weltanschauliche Differenzen werden dabei immer wichtiger. Die Auseinandersetzung um Krishnamurti (1895-1986), einen Hindujungen, den Besant als „Weltenlehrer“ auserkoren und zu einer

Art wiedergekehrtem Christus bestimmt hatte, ist nur die Oberfläche der Differenzen. Die Auseinandersetzung um Krishnamurti wird in der Rückschau zur Bruchstelle stilisiert.

28. Dezember 1912. In Köln wird die Anthroposophische Gesellschaft gegründet. In den kommenden Jahrzehnten werden die Begriffe Theosophie/theosophisch bei der Neuauflage von Werken häufig durch Anthroposophie/anthroposophisch oder Geisteswissenschaft/geisteswissenschaftlich ersetzt. Diese von Steiner unterstützte Textrevision wird in jüngeren Bänden der Gesamtausgabe zurückgenommen.

4. Februar 1913. In einem autobiographischen Vortrag entwirft Steiner seine Biographie als Esoteriker. Nun spricht er wohl erstmalig (und nur in diesem Vortrag?) von einem okkulten Erlebnis, das er um 1868 herum schon als kleiner Junge gehabt habe.

7. März 1913. Besant schließt die deutsche Landesektion aus.

Anthroposophische Zeit und gesellschaftliche Praxis

20. September 1913. Der Grundstein für ein schon länger geplantes Zentrum, den Johannesbau, wird im schweizerischen Dornach gelegt. In den folgenden Jahren entsteht ein grandioser, aus Holz gefertigter Kultbau.

1914/18. Der Erste Weltkrieg bricht über Steiner weitgehend unvorbereitet herein. Hinsichtlich seiner hellseherischen Kompetenz muss er sich Fragen von Anhängern und Gegnern stellen lassen. Wichtige Teile der esoterischen Arbeit kommen zum Erliegen. So schließt Steiner die Esoterische Schule und inszeniert keine maurerischen Rituale mehr. Am 24. Dezember 1914 heiratet er seine Lebensgefährtin Marie von Sivers (1867-1948).

Steiner nimmt im Krieg, verstärkt gegen Kriegsende, zu politischen Fragen Stellung. In der Kriegsschulddebatte verteidigt er Deutschlands Unschuld am Krieg. Das Vierzehn-Punkte-Programm des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson lehnt er ab – er sieht als Österreicher die Probleme einer Zerschlagung des Habsburgerreiches zugunsten von Nationalstaaten, wie Wilson sie fordert. Allerdings verwirft er auch dessen Idee eines Völkerbundes.

1918/19. Mit der Revolution nach Kriegsende und der Krise der bürgerlichen Klientel der Theosophie entwickelt Steiner eine eigene politische Theorie, die „Dreigliederung des sozialen Organismus“, in der „Wirtschaftsleben“, „öffentliches Recht“ und „geistiges Leben“ (also die Kultur) getrennt sein sollen. Auch in der Politik gilt das theosophische Prinzip, dass die „wahre“ Einsicht nur den hellseherischen „Eingeweihten“ offenstehe: „Die wichtigsten Ideen“ sollen „von jenseits der Schwelle ... geholt werden“ (GA 185a, 199), „von den wenigen Menschen, welche sich gewisser spiritueller Fähigkeiten bedienen können“ (GA 185a, 200f). Die Ver-

suche einer Durchsetzung dieser politischen Vorstellungen im Sommer 1919 in Württemberg scheitern. Die gesellschaftspolitischen Überlegungen und Aktivitäten stehen jedoch am Beginn einer Gründung anthroposophischer Praxisfelder, die heute die Anthroposophie zu der gesellschaftlich bedeutendsten esoterischen Gemeinschaft machen.

7. September 1919. Eröffnung der Stuttgarter Waldorfschule. Steiner will keine Weltanschauungsschule schaffen, vielmehr soll Anthroposophie implizit in der Schule präsent sein: „Wir wollen umsetzen dasjenige, was auf anthroposophischem Gebiet gewonnen werden kann, in wirkliche Unterrichtspraxis.“ (GA 293, 15) Die theosophische Tradition findet sich etwa in der Vorstellung, dass das Wissen um frühere Inkarnationen von Schülern und von ihrem Karma in die Unterrichtspraxis einfließen soll. Auch das Verständnis des Waldorflehrers als eines Initiitierten ist theosophischer Provenienz: Der Lehrer müsse „Wahrheiten haben, die er nicht unmittelbar der Welt mitteilen kann“ (GA 294, 4. Aufl., 88).

21. März bis 9. April 1920. Im ersten Medizinerkurs stellt Steiner die medizinischen Suchbewegungen unter seinen Theosophen in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auf eine dauerhafte Basis. Wiederum gilt: Übersinnliche Einsichten begründen letztlich Diagnose und Therapie. Zu der Ärztin Ita Wegman (1876-1943) entwickelt sich seit 1923 eine innige Beziehung.

6. bis 22. September 1922. Im Rahmen eines Kurses für überwiegend protestantische Theologen gründet Steiner die „Christengemeinschaft“, eine von ihm inspirierte Kirche, der eine hierarchisch organisierte Priesterschaft vorsteht und deren Zentrum im Kult liegt, insbesondere in der „Menschenweihehandlung“, einer aus der tridentischen Messe heraus entwickelten Liturgie. Theologisch trennt sich Steiner an vielen Stellen von den großen christlichen Traditionen Europas, beispielsweise in der Forderung nach Selbsterlösung im Bereich persönlicher Schuld. Dieser „Priesterkurs“ war ein Zeichen für Steiners Bereitschaft, sich letztlich mit fast jedem Thema auseinanderzusetzen und es der Anthroposophie anzuverwandeln. Darin war und blieb er stark. Dass er dabei seine Grenzen als Laie nicht realisierte, macht ihn schwach.

Am Silvestertag 1922 brennt der hölzerne Johannesbau ab, der inzwischen Goetheanum heißt. Ab 1924 entsteht an der gleichen Stelle ein Betonbau, der bis heute das Zentrum der anthroposophischen Siedlung in Dornach bildet.

24. Dezember 1923 bis 1. Januar 1924. Auf der so genannten Weihnachtstagung versucht Steiner, die Krise der verknöcherten Anthroposophischen Gesellschaft zu beheben. Er wird selbst nun auch de jure Vorsitzender der Anthroposophischen Gesellschaft. Vor allem aber gründet er die „Hochschule für Geisteswissenschaften“, die die Esoterische Schule beerben soll. Er beginnt am 15. Februar 1924 mit Vorträgen für die Erste Klasse. Steiner stirbt, bevor er diese neue Esoterische Schule weiter ausgestalten kann.

7. bis 11. Juni 1924. Im schlesischen Koberwitz entsteht im Rahmen eines Kurses die letzte der großen Töchter der Anthroposophie, die Landwirtschaft, heute meist „biologisch-dynamische“ Landwirtschaft genannt. Wirkungen werden auch hier im Rahmen des esoterischen Konzeptes der Theosophie gedacht. Steiner geht von der Wirkung „kosmischer“ Kräfte aus: „Am Pflanzenwachstum ist der ganze Himmel mit seinen Sternen beteiligt!“ (GA 327, 22)

13. August 1924. Inauguration der Heilpädagogik.

30. März 1925. Steiner stirbt an einer weiterhin nicht genau bestimmten Ursache.

Steiners retrospektive Deutung seiner theosophischen Wurzeln

In den Monaten vor seinem Tod hat Steiner eine Anweisung zur Deutung seines Lebens verfasst, die Autobiographie „Mein Lebensgang“. Auf seinem Sterbebett bestimmt er 1925 auch das Verhältnis zur Theosophie: „Niemand blieb im Unklaren darüber, daß ich in der Theosophischen Gesellschaft nur die Ergebnisse meines eigenen forschenden Schauens vortragen werde“ (GA 28, 9. Aufl., 394). Anthroposophen sind ihm in dieser Deutung durchweg gefolgt, Christoph Lindenberg etwa meinte noch 1997, es müsse „deutlich gesehen werden, daß Steiner in keiner Weise an die üblichen Inhalte der damaligen Theosophie Blavatskys, Sinnetts oder Besants anknüpfte“³.

Meines Erachtens ist das Gegenteil richtig. Man versteht Steiner nur, wenn man diese theosophischen Wurzeln als Zentrum der Anthroposophie sieht: Von der Theorieproduktion bis in die anthroposophischen Praxisfelder hinein lassen sich die Grundstrukturen theosophischen Denkens identifizieren, insbesondere der Anspruch auf Erkenntnis „höherer“, übersinnlicher Welten durch „Eingeweihte“. Dann wird zwar klar, in welchem großem Ausmaß Steiner von der Theosophie geprägt war und dass Steiners Rhetorik der Eigenständigkeit dem historisch-kritischen Blick nicht standhält. Aber dann und erst dann, wenn man diesen Hintergrund anerkennt, lassen sich die Leistungen Steiners beschreiben: die Übernahmen, Veränderungen, Ablehnungen und Transformationen der theosophischen Tradition. Zwischen schlichter Kopie und innovativer Fortschreibung findet sich fast alles. Erst dann wird deutlich, was die Anthroposophie von den theosophischen Traditionen um 1900 unterscheidet. Und erst dann wird klar, warum die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft Adyar gerade ihre Selbstauflösung vorbereiten muss, während die Anthroposophie floriert.

³ Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner. Eine Biographie, I, Stuttgart 1997, 314.

Der anthroposophische Erkenntnisweg Rudolf Steiners

Wie immer sich Steiners Denken über die Jahrzehnte hinweg entwickelt hat – sein Hauptanliegen war es von Anfang an, den Materialismus durch eine spirituelle Erweckung zu überwinden: Mit seinem Erkenntnisweg möchte er den modernen Menschen hinausführen über eine bloß materialistische Naturerkenntnis, ein totes, abstraktes Philosophieren, eine äußerliche Moral des Gesetzesgehorsams und einen kirchlich-dogmatischen Glauben. Der Mensch soll sich über das „gewöhnliche Bewusstsein“ zu einer „übersinnlichen Erkenntnis“ erheben, die dank anthroposophischer Meditations-schulung zu einem „lebendigen“ Denken, Fühlen und Wollen „erkräftet“. Er soll fähig werden, die im Materialismus zusammenhanglos gewordenen Bereiche der Kultur wieder in einer spirituellen Einheit zu sehen – in einem „ethischen Individualismus“.

In seiner vortheosophischen Frühphase hat Steiner sein Menschen- und Weltbild noch überwiegend philosophisch und „goetheanistisch“ begründet. Nach 1900 aber drückte er seine Gedanken mehr und mehr in der esoterisch-okkulten Sprache der Theosophie, des Paracelsus, der Rosenkreuzer und anderer Traditionen aus, versuchte sie aber immer wieder auch philosophisch verständlich zu machen. Wolfgang Klingler, der diese Bemühungen Steiners nachzeichnete¹, nimmt an, dass er schon früh (1882) „okkulte“ Erfahrungen machte; ich vermute, dass er in immer neuen Versuchen eine spirituelle Schlüsselerfahrung begründen und erschließen wollte, die er kurz vor seinem 20. Geburtstag erlebte, als er nächtelang über philosophische Fragen, zumal über die Aussage Friedrich Wilhelm Joseph Schellings nachdachte: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes ... Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit *das Ewige in uns* anzuschauen.“² Dies habe er, schrieb er einem Freund, „ganz klar“ an sich entdeckt: „Was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund! Und der Morgen kam heran ...; ich war außer mir – ungeheuer bewegt; was war zu tun, um beruhigt zu werden ...“ (GA 38, 63)³.

¹ Klingler, W.: Gestalt der Freiheit. Das Menschenbild Rudolf Steiners, Stuttgart 1989.

² Schelling, F. W. J. (1802): Werke, hg. von H. Buchner / W. G. Jacobs / A. Pieper, Bd. 3, Stuttgart 1982, 87. Der Text Schellings, ein Brief, stellt die unvermittelte „intellektuelle Wesensschau“ als Quelle religiöser Erkenntnis und sittlicher Freiheit dar – ein Gedanke, den Steiner später in seiner „Philosophie der Freiheit“ unter den Leitbegriffen „Intuition“ und „ethischer Individualismus“ entfaltet hat.

³ Steiners Werke und Vorträge werden nach der in Dornach (Schweiz) erschienenen Gesamtausgabe (GA) zitiert (1955/56ff). Ihre Titel sind aufgeführt unter: <http://www.rudolf-steiner.de>.

Die philosophisch-goetheanistische Grundlegung

Steiner, der über den deutschen Idealisten Johann Gottlieb Fichte promoviert hatte, versuchte mit 33 Jahren in seinem Werk „Die Philosophie der Freiheit“ (1894) diese Erfahrung des „Ewigen in uns“ *philosophisch* zu begründen. Hier will er zeigen, dass der Mensch die Erkenntnisgrenzen überschreiten kann, die ihm die Philosophie eines Immanuel Kant sowie der Positivismus vieler Naturwissenschaftler ziehen. Seinen Ansatz hat er später einmal treffend „*Gedanken-Monismus*“ genannt, denn er möchte erklären, dass wir durch das *Denken* mit dem gesamten „Weltprozess“ – also dem Ganzen und Ewigen – verbunden sind und so die Einheit (sozusagen den Monismus) von allem begreifen. Die Welt – so meint er – erscheint uns nur deshalb dualistisch gespalten in Materielles und Geistiges, Objektives und Subjektives, weil wir sie sowohl sinnlich-leiblich als auch geistig-begrifflich erfassen. Wenn wir aber auf das Denken achten, können wir sehen, dass wir in ihm Erkenntnisse aus der geistigen Welt empfangen.

Die Sinneseindrücke, die wir etwa vom Zusammenprall zweier Billardkugeln in uns aufnehmen, sind als solche ein unzusammenhängendes Nebeneinander: zwei runde Gegenstände, die sich aufeinander zu bewegen. Erst wenn unser aktives Denken die Begriffe Kugel, Bewegung, Geschwindigkeit und Stoß anwendet, wird der Vorgang verstehbar. Ähnlich – so Steiner – zeigt uns die Sinnenwelt immer nur bestimmte Dreiecke – große, kleine, spitzwinklige, stumpfwinklige –, doch das, was allen Dreiecken gemeinsam ist, enthält nur unser Begriff Dreieck. Ähnlich sei es auch bei Pflanzen und Tieren. Dabei beruft sich Steiner, der damals mit der Herausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes beschäftigt war, auf dessen Idee von der Urpflanze und dem Urtier: Demnach verstehen wir alle „Pflanzengestalten“ (Goethe) als Ausformungen und Metamorphosen eines Urtypus, eben der Urpflanze – so wie wir auch das konkrete Pferd vom Typus des Urtieres her begreifen.

Hier zeigt sich eine erste Besonderheit von Steiners Erkenntnisauffassung, nämlich ihr *intuitionistischer Grundzug*: Die sinnliche Wahrnehmung ist für ihn nur der notwendige Anlass, um fertig vorhandene Begriffe, die uns durch „Intuition“ aus der Ideenwelt kommen, dazuzudenken. Seiner Ansicht nach bilden wir diese Begriffe nicht durch Beobachtung und Abstraktion, vielmehr kommen sie aus dem objektiven „Weltprozess“ zu uns. Dieser Weltprozess – das All-Eine, Ewige – denkt sie in unserem Denken. Denn: Die Welt bringt sowohl die Pflanze, die wir erkennen, hervor als auch unseren Begriff Pflanze. Und weil wir sowohl den Begriff des Subjekts als auch den des Objekts bilden, steht unser Denken über Subjekt und Objekt im „Weltganzen.“ So schöpfen wir geistige Erkenntnis ganz aus unserem Inneren: „Die Menschenseele kann ihre Erkenntnisse nur in sich *selbstschöpferisch* erzeugen“ (GA 18, 596). Dies kommt Platons Lehre, dass wir beim Erkennen Urbilder/Ideen schauen, sehr nahe.

„Gedanken-Monismus“ und „ethischer Individualismus“

Diese Auffassung ergibt sich auch aus einer zweiten Besonderheit des Ansatzes Steiners, nämlich seinem *pantheistischen All-Einheits-Denken*, eben dem „Gedanken-Monismus“. Steiner meint, unser Denken sei nur vordergründig unsere individuelle Tätigkeit. Letztlich sei es jedoch das Denken des Weltprozesses, des „all-einen Wesens“, des Kosmos. So schreibt er: „Ich darf niemals sagen, dass mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden“. Er nimmt also an, dass es ein kosmisches, all-eines Denken gibt, von dem unser Denken ein Teil ist. Dies begründet er so: Weil wir alle die gleichen Begriffe – etwa Dreieck oder Pflanze – denken, ist unser Denken überindividuell und unser Ich ein „allgemeines Bewusstsein“. Individualität und „Ich-Bewusstsein“ erhält das all-eine Denken in uns nur dadurch, dass wir uns durch das sinnliche Wahrnehmen, das Fühlen und das Wollen als Einzelne empfinden. Indem wir also wahrnehmen und fühlen, sind wir zwar Einzelne, doch „indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen“, das Göttliche, der Weltprozess. Dabei umspanne jeder Mensch in seinem Denken einen Teil der „gesamten Ideenwelt“.

Spirituell bedeutet dies für Steiner Folgendes: Wir sollen das Göttliche direkt *erleben*, indem wir auf unser Denken, d.h. unsere Intuitionen achten; wir sollen das Göttliche nicht aufgrund von Schlussfolgerungen als jenseitige Wirklichkeit glauben. Wir sollen das „Selbstische“, Triebhafte und Egoistische abstreifen, um im Ewigen zur Unsterblichkeit zu finden.⁴ Darin sieht er keinen Verlust an Individualität, sondern gerade deren tiefste Verankerung. Der Mensch, meint er, könne so aus „*moralischen Intuitionen*“ leben und damit über eine bloße Autoritäts- und Pflichtenmoral hinauswachsen: In „*ethischem Individualismus*“ (GA 4, 160) soll er das Gute aus eigener Einsicht, frei und um seiner selbst willen tun. Den theistischen Glauben an einen vom Menschen unterschiedenen Schöpfer-Gott kritisiert er als zu dualistisch.

Die theosophisch inspirierte Hauptphase: Geist-Erleben durch Meditation

In seiner Frühphase schildert Steiner das spirituelle „Geist-Erleben“ noch weitgehend als „Denk-Erleben“ – wie eine bewusste Beschäftigung mit Geometrie und Mathematik. Später sucht er die Verbindung mit dem Geistig-Göttlichen hingegen in

⁴ Vgl. sein Bekenntnis „Credo. Der Einzelne und das All“ (GA 40, 273-275).

einer Versenkung mit gefühlsstarkem Symbolerleben, Inspirationserlebnissen und Einheitserfahrung. Diese Bemühungen, die vielleicht erst nach Jahren zur Erleuchtung führen, sollen vorbereitet und begleitet werden durch eine Verantwortlichkeit für das eigene Tun, Ausrichtung auf Liebe, Dankbarkeit, Gelassenheit und Andacht statt Kritik (GA 10, 102-114; GA 12, 31; GA 13, 336). Er will eine *Meditation* anregen, zu der sich der geistig Strebende („Geistesschüler“) täglich fünf bis 15 Minuten zurückzieht. Im Unterschied zu Yoga oder Zen setzt diese Meditation nicht bei einer bestimmten Körperhaltung und Atemerfahrung an, sondern will die Erkenntnis zunehmend „sinnlichkeitsfrei“ und „leibfrei“, ja sogar gehirnunabhängig machen. Über die drei Stufen Imagination, Inspiration und Intuition soll der Übende erfahren, dass er eins ist mit der All-Liebe, dass er „Mitschöpfer“, nicht nur „Nachschöpfer“ ist.

1. Die *Imagination* umfasst Übungen, die die Aufmerksamkeit für Geistiges sowie eine entsprechende Erlebensfähigkeit verstärken sollen. Hier vergegenwärtigt sich der Meditierende in unablässig wiederholter Versenkung einen Gedanken und versucht, dessen Gefühlsgehalt *symbolisch in einem Bild mit gleichsam „seelischen und geistigen Farben“* zu betrachten und auf sich wirken zu lassen.

Beispielsweise soll er sich das Wachsen einer Pflanze bis zur Blüte vorstellen und erwägen, wie der Mensch zwar beweglicher ist als die standortgebundene Pflanze, aber auch von Trieben und Leidenschaften bedrängt wird. Er fasse nun den Saft, der durch die Pflanze fließt, als Ausdruck für die reinen Wachstumsgesetze auf, das rote Blut in den Adern des Menschen aber als Ausdruck für die Triebe und Leidenschaften. Dann bedenke er, wie der Mensch seine Begierden läutern kann und stelle sich das Blut, aber auch das Rot einer Rose vor als Sinnbild geläuterter Triebe. In Anlehnung an die Tradition der Rosenkreuzer kann der Übende schließlich das, was er so erarbeitet hat, in folgendem Sinnbild zusammenfassen: Ein schwarzes Kreuz nimmt er als Ausdruck für das vernichtete Niedere der Triebe, und ein Kranz von sieben roten Rosen um den Schnittpunkt der Kreuzesbalken symbolisiere die geläuterten Triebe. So soll er sich seine Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsaufgabe vergegenwärtigen, und wenn er sich dieser Vorstellung in tiefer Versenkung hingibt, hat sie, schreibt Steiner, eine „seelenweckende Kraft“ (GA 13, 312).

Der Übende kann sich aber nicht nur in solche Sinnbilder versenken, sondern – zumal wenn er weniger visuell ansprechbar ist – in bestimmte Sätze, Formeln, einzelne Worte (Mantren) oder in die allgemeine Idee der Herzengüte. Steiner meint, der Meditierende lerne allmählich auch, außerhalb der Übung ähnlich imaginativ wie die erwähnten Sinnbilder eine *Aura* zu sehen: Da erlebe er Pflanzen, Tiere und Menschen in verschiedenen Farben und Gestalten – je nachdem, ob er sie gerade als nützlich oder eher als schön betrachtet oder ob er einen Menschen als niedrig oder als edel gesinnt einschätzt. Schon der Theosoph Charles W. Leadbeater unterschied

fünf Auren und lehrte, gelles Rot weise auf Ärger, Purpurrot aber auf Spiritualität und Gelb auf intellektuelle Fähigkeiten hin.

Die Imaginationen, zu denen Steiner anleitet, sind m.E. Visualisierungen, wie sie auch in tibetisch-buddhistischer und christlicher Meditation üblich sind.⁵ Bei tiefer Sammlung aktivieren sie das Erleben ähnlich, wie wenn man im Autogenen Training eine Farbe oder ein Sinnbild wählt und auf sich wirken lässt. Das Aura-Sehen ist wahrscheinlich eine Gefühlssynästhesie, d.h. die Fähigkeit, zu dem Gefühl, das ein Mensch oder Gegenstand in einem auslöst, eine symbolträchtige Farbe mitzuerleben, so wie man beim sog. Farbenhören zu Musikpassagen bestimmte Farben erlebt.

2. *Die Inspiration* bildet eine weitere, zweite Stufe des Erkenntniswegs. Hier konzentriert sich der Meditierende nicht mehr auf das Sinnbild oder auf eine Formel, sondern achtet nur auf die geistig-seelische Tätigkeit, aus der heraus er das Bild oder die Formel aufgebaut hat, und wartet, ob spontane Impulse aus dem Geistigen kommen, d.h. wie ihn das Geistige *inspirieren* möchte. So wie schon Jakob Lorber im 19. Jahrhundert auf das „innere Wort“ achtete und zahllose Offenbarungen niederschrieb, soll der Meditierende aus tiefstem Schweigen seelisch-geistige Tätigkeit aufsteigen lassen: als „lebendige Einsprechung“ und „Offenbarung“ des all-einen Wollens und Denkens im eigenen Inneren. Was Steiner früher „moralische Intuitionen“ genannt hat, beschreibt er hier als Inspirationserlebnisse. Es sollen keine unkontrollierten Einfälle sein, sondern Anweisungen von übermenschlichen Wesenheiten, die es dem Menschen ermöglichen, als „Helfer der Welt und Menschheit“ „von der höheren Welt aus“ zu handeln. Darum nennt er dieses Sich-Inspirieren-Lassen auch ein „Erfülltsein von Wesen“.

Ein Deutungsversuch: Psychologisch stellt man sich auf dieser zweiten Stufe wohl auf eine kreative Unwillkürlichkeit ein, wie sie auch künstlerischen Inspirationserlebnissen zugrunde liegt. Man nimmt die bewusste, willentliche Steuerung (die „Ich-Aktivität“) zurück und wartet, ob sich das Gute, auf das man sich zuvor eingestimmt hat, spontan meldet. Gelingt dies, so fühlt man sich immer weniger als Initiator solcher Gedanken und immer mehr als Empfänger von Ideen und Impulsen, die sich „von selbst“ einstellen. Darum betrachtet Steiner das Ich des Menschen als bloßen „Schauplatz“, auf dem das Geistige in einer Vielzahl von höheren Wesen seine Gedanken und Impulse lenkt. So schreibt er beispielsweise: „Man lässt (als Seher, B. G.) seine Gedanken von den Engeln denken. Man muss wissen, dass man nicht selbst seine Gedanken in seinem Bewusstsein dirigiert, sondern dass die Wesen der nächsthöheren Hierarchie diese Gedanken dirigieren“ (GA 148, 279). So meint er

⁵ Siehe Grom, B.: Religionspsychologie, München / Göttingen 32007.

auch, man könne sich höheren Hierarchien als Nahrung hingeben und dadurch Aufschluss erhalten über die Erdentwicklung, an der diese beteiligt waren.

3. *Die Intuition* ist für Steiner die dritte und höchste Stufe. Auf ihr soll das Inspiriertwerden von Wesen übergehen in das *Einswerden mit den höchsten welterschaffenden Wesenheiten der All-Liebe*. Der Übende soll mit der All-Liebe der höheren Wesenheiten verschmelzen, soll in sie eindringen und mit ihnen Mitschöpfer werden. Mit ihnen kann er, meint Steiner, die Verwandlung der Pflanzenwelt mitwollen und auch dem Tierreich, das noch im grausamen Kampf ums Dasein befangen ist, Impulse der Erlösung zusenden. Biographisch handelt es sich wahrscheinlich um das Erlebnis des „Ewigen in uns“, das Steiner mit 20 Jahren erfuhr. Psychologisch sind es wohl mystische Einheitserfahrungen, in denen der Meditierende von dem, in das er sich versenkt, so absorbiert wird, dass er seine Individualität vergisst und sich keiner Grenzen und Gefahren mehr bewusst ist, d.h. sich unendlich und unsterblich fühlt („kosmisches Bewusstsein“).

Um den anthroposophischen Erkenntnisweg voll zu verstehen, müssen wir aber auch einen Blick auf das *Menschen- und Weltbild* werfen, mit dem ihn Steiner nach seiner Begegnung mit der Theosophie begründet hat. Denn von da an deutet er das Meditieren, das Handeln und die spirituelle Entwicklung des einzelnen Anthroposophen als Teil der Entwicklung des gesamten geistig-materiellen All-Einen nach dem Gesetz von Wiedergeburt und Karma. Fragen wir also: Wie versteht er den Menschen und wie den „Weltprozess“?

Der Mensch – seine Wesensglieder und seine Bestimmung

Der Mensch besteht nach Steiner aus sieben Komponenten oder „Wesensgliedern“.

1. *Der physische Leib*: Er baut sich aus dem Mineralischen auf, in das er sich nach dem Tod wieder auflöst.

2. *Der Ätherleib*: Er ist für Steiner das Vegetative, das wie ein Architekt den physischen Leib formt und seine Organe am Leben hält, so dass dem physischen Herzen ein Ätherherz zugrunde liegt, und ebenso bei den anderen Organen. Für Steiner ist der Ätherleib eine Individualisierung des Weltenäthers, der „Welt der Bildekräfte“, und zusammen mit dem Astralleib und den Auswirkungen des Ich als Aura sichtbar. Der meditativ Fortgeschrittene („Hellseher“, „Hellsichtige“) sehe, wie aus dem Weltenäther Lebenskraft (Prana) in den Ätherleib einströmt und verbraucht wieder ausströmt.

3. *Der Astralleib*: Er umfasst die Fähigkeit des Menschen zu Empfindungen, Gefühlen und Trieben; er individualisiert sich aus der Astralwelt und erscheint dem geistigen Auge in Form einer bewegten eiförmigen Wolke.

4. *Das Ich*: Es ist für Steiner der geistige Kern, der den physischen, ätherischen und astralen Leib nach eigenen Zielen steuern kann. Wenn er sich in seinen höchsten Bereich zurückzieht (in die „Bewusstseinsseele“ oder das „Geistselbst“) und sich in seinen Intuitionen dem Wahren und Guten öffnet, „taucht es in das Göttliche ein“. In Weiterführung seines „Gedanken-Monismus“ betrachtet Steiner das Ich als Individualisierung des all-einen Geistig-Göttlichen. Das Ich nehme dieses wie Nahrung auf. Es sei mit ihm zwar nicht dem Umfang, wohl aber der Art nach gleich, von gleicher Substanz: „Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das ‚Ich‘ zum Göttlichen. Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist“ (GA 13, 67).

Wenn nun das Ich vom Geistigen her die niederen Wesensglieder durchstrahlt, können sich diese zu drei höheren Wesensgliedern entwickeln:

5. *Zum Geistselbst (Manas)*: Darunter versteht Steiner das geisterfüllte Ich, sofern es auch den triebhaften und emotionalen Bereich vergeistigt und Herr über die Begierden wird, kurz: den „verwandelten Astralleib“.

6. *Zum Lebensgeist (Buddhi)*: Das ist der Ätherleib, sofern er durch das geisterfüllte Ich, zumal dank spiritueller Kunst – beispielsweise Eurythmie – umgewandelt wird.

7. *Zum Geistesmenschen (Atma)*: Das ist der physische Leib, sofern er vom Ich vergeistigt wird – ähnlich, wie wenn bei Erröten oder Erbleichen das Ich auf ihn einwirkt.

Das Göttliche als „Geisterland“

Den Appell, den Steiner mit dieser Lehre von der Mehrgliedrigkeit verbindet, hat er bei der Weihnachtstagung der Anthroposophischen Gesellschaft 1923/24 vor den über 700 Teilnehmern so formuliert (GA 13, 67):

Menschenseele!

Du lebest in den Gliedern,

Die dich durch die Raumeswelt

Im Geistesmeereswesen tragen:

Übe Geist-Erinnern

In Seelentiefen,

Wo in waltendem

Weltenschöpfer-Sein

Das eigne Ich

Im Gottes-Ich

Erweset;

Und du wirst wahrhaft leben

Im Menschen-Welten-Wesen.

Das „Gottes-Ich“ denkt sich Steiner allerdings ganz anders als die christliche oder muslimische Mystik. Das Geistig-Göttliche ist für ihn nicht ein einziger weltüberlegener Geist, sondern ein „Geistesmeereswesen“ und „Geisterland“. Es ist ein übermenschlicher Bereich, der sich in einem ständigen Prozess der Emanation (des Ausströmens und Ausstrahlens) und des Wandels (Metamorphose) befindet. Ein Teil des Geistig-Göttlichen hat sich zum (1) untermenschlichen *Mineralreich und zum Weltenäther* (= „physische Welt“) „herausverdichtet“, wie bei Abkühlung aus Wasser Eisklumpen entstehen (GA 13, 140). Ein anderer Teil bildet die (2) *Astralwelt*, die sich aus den Grundkräften Antipathie-Sympathie aufbaut. Darüber aber individualisiert und gliedert sich (3) das *Geisterland* (geistige Welt, Devachan) in eine unbestimmte Zahl von höheren Wesenheiten, die Steiner nach eigener Erkenntnis, aber auch in Anlehnung an die Engellehre des mystischen Schriftstellers Dionysius Areopagita in neun „Hierarchien“ einteilt – von den Geistern der Liebe (Seraphim) über die Geister der Bewegung (theosophisch: Mahat) bis zu den Angeloi/Engeln. Die Hierarchien wirken unablässig in der sichtbaren Welt – etwa als Begleiter der einzelnen Menschen (so die Angeloi), als Volksgeister (Archangeloi) oder Zeitgeister (Archai). Der Mensch soll sich ihnen in seinen Inspirationen und Intuitionen öffnen.

Die neun Hierarchien der geistigen Welt (Geisterland, Devachan, Himmel):

1. Geister der Liebe (christlich: Seraphim)
2. Geister der Harmonien (Cherubim)
3. Geister des Willens (Throne)
4. Geister der Weisheit (Kyriotetes)
5. Geister der Bewegung (Dynameis; theosophisch: Mahat)
6. Geister der Form (Elohim, Exusiai)
7. Geister der Persönlichkeit/Urkräfte (Archai)
8. Geister des Feuers/Erzboten (Archangeloi)
9. Geister des Zwielihts/Engel/Boten (Angeloi; theosophisch: Lunar Pitris)

In Vorträgen der Spätphase beschreibt Steiner die Trinität von Vater, Sohn und Geist als Sphäre, die den Hierarchien übergeordnet zu sein scheint. Doch sind auch sie nur Momente der geistigen Welt und des Weltprozesses und nicht deren dreifaltig-einer Schöpfer wie für die Kirchen. Obwohl Steiner vereinzelt von „Gott“ redet, kennt er kein göttliches Du im Sinne des monotheistischen Schöpfungsglaubens, sondern nur eine *Vielzahl von Wirkmächten und Hierarchien im Weltprozess des All-Einen*. So spricht er mehrmals von „Göttern“ oder sagt: Man muss dankbar sein „den unsichtbaren geistigen Lebensgebern“ und den „das Leben durchdringenden Geistesmächten“ (GA 239, 224). Die Herabkunft des Christus beschließen „die Göt-

ter, die man unter dem Namen der göttlichen Vaterwelt zusammenfasst⁶, und in einer Umformulierung des Vaterunsers schreibt er statt der Anrede „Vater unser“: „Ihr Väter in den Himmeln“ (GA 148, 60). Diese Auffassung ist nicht polytheistisch, weil die Götter, Mächte und Hierarchien nicht als Personen, sondern als Kräfte eines All-Einen betrachtet werden. Sie ist aber auch nicht monotheistisch, weil sie kein einziges letztes Du kennt, sondern das All-Eine in einer Vielheit von Kräften denkt: Man kann sie wohl am ehesten als *plural strukturierten Emanations-Pantheismus* kennzeichnen. Dies gilt, obwohl Steiner den Begriff Pantheismus abgelehnt hat (GA 35, 200).

Schlaf, Tod, Reinkarnation und Karma

Zurück zum Menschen und seinen Wesensgliedern: Nach Steiner trennen sich im traumlosen *Schlaf* Astralleib und Ich vom ätherischen und physischen Leib. Der Astralleib weilt dann in der Harmonie der Astralwelt, der er ja entstammt, und nährt sich dort mit Bildern, nach denen er bei Tag den ätherischen und über diesen den physischen Leib erneuert. Der *Tod* führt zu einer noch radikaleren Trennung vom physischen Leib. Da löst sich, schreibt Steiner, der Ätherleib in den allgemeinen Weltenäther auf. Der Astralleib reinigt sich in einer Art Fegefeuer (Kamaloka) und löst sich dann in der allgemeinen Astralwelt auf. Dann betritt das Ich, seiner drei niederen „Hüllen“ ledig, aber mit dem Extrakt der Läuterungszeit, die sieben Regionen des „Geisterlandes“ und dringt dort in die Absichten ein, die sich das Geistige mit dem irdischen Leben gesetzt hat.

Vor allem macht sich das Ich das Bestreben zu eigen, sich neu zu verkörpern, sich zu *reinkarnieren*, um dem Materiellen den Geist einzuverleiben. Außerdem will es auch sein unausgeglichenes *Karma*, sein „selbstgeschaffenes Schicksal“, abtragen.⁷ Die Einsicht in die selbst verschuldeten Mängel weckt nach Steiner den Drang, sein zukünftiges Erdenleben so verlaufen zu lassen, „dass im Schicksal (Karma) desselben die entsprechende Wirkung des Mangels zutage tritt. Was dann in dem folgenden Erdenleben als leidvolles Geschick, vom Gesichtspunkte dieses Lebens aus, erscheint ..., das findet der Mensch in dieser Region des ‚Geisterlandes‘ als für ihn durchaus notwendig“ (GA 9, 142). Das Karmagesetz verlangt ja unerbittlich Ausgleich für Fehlhandlungen: Was immer uns als Leid trifft – sei es Behinderung, Vertreibung oder Geburt in einer Hungerregion –, ist nach Steiner ein selbstgewählter Weg und

⁶ Vortrag 17.4.1912.

⁷ Zu Steiners Reinkarnationsmodell insgesamt siehe Zander, H.: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie, Paderborn 1995.

eine Chance, Versäumtes nachzuholen und Schuld auszugleichen. Christus habe zwar die schädlichen Folgen menschlicher Schuld für die Weltentwicklung auf sich genommen; das „subjektive Karma“, die persönlichen und irdischen Folgen für sich selbst müsse der Mensch jedoch selber austragen und ausgleichen. Die Lehre von Reinkarnation und Karma gehört für Steiner zum Kern der Anthroposophie, weil sie Glück und Leid erklärt und im Sinne seines „ethischen Individualismus“ zur Verantwortung anhält. Sie soll sie bis ins Kindergemüt hinein verbreiten.

Das Karmagesetz soll uns auch animieren: Die Genialität, die wir an Mozart bewundern, war für Steiner die Frucht früherer sittlicher und kultureller Anstrengungen, und wenn wir uns in einer Krankheit mit den Schmerzen auseinandersetzen und an Organversagen sterben, stärken wir das betroffene Organ für die nächste Inkarnation. Nichts ist verloren: „Ein Lebenskraftgesetz ist das Karmagesetz“ (GA 116, 54). Steiner will auch Einsicht gewonnen haben in frühere Inkarnationen von Friedrich Nietzsche, Karl Marx u.a.

Um sich neu zu inkarnieren, zieht das Ich seine Wesenheit zusammen und umkleidet sie aus der Substanz der Astralwelt mit einem neuen Astralleib; diese Individualität bildet aus dem Weltenäther einen Ätherleib und wählt sich ein Elternpaar aus, das ihr durch Zeugung einen physischen Leib gibt. Steiner betrachtet die kultur-reformerischen Bemühungen der Waldorfpädagogik, Eurythmie, Heilpädagogik, Medizin und Landwirtschaft, die er aufgegriffen hat, letztlich als Inkarnationshilfen für die Menschen.

Der Einzelne und „der Christus“ in der Kosmos- und Menschheitsentwicklung

Die Entwicklung des Einzelnen ist für Steiner Teil der *gesamten Kosmos- und Menschheitsentwicklung*, die er auf mehreren hundert Seiten beschrieben hat. Dabei beruft er sich auf Erinnerungen an frühere Erdenleben, auf seine „Akasha-Forschung“, d.h. das Lesen im Weltenäther, das einen besonderen Seherblick voraussetzt, sowie auf Inspirationen von Erzengeln, die am Weltprozess beteiligt sind (GA 148, 281).

Demnach strömt ein Teil des ursprünglich Geistig-Göttlichen durch *Emanation und Verdichtung* über die hohen Wesenheiten in alles Werdende ein und entwickelt sich in ständiger Metamorphose mit ihm. Wir fragen uns vielleicht: Wie kann man beispielsweise einen Kieselstein, einen Baum oder ein Pferd als „Verdichtung“ des Geistig-Göttlichen deuten? Darauf antwortet Steiner entschieden platonisch: Wir verstehen diese sichtbaren Dinge geistig-begrifflich nur deshalb, weil wir ihre Urbilder schauen. Und folgert daraus: „... die Dinge der Sinnenwelt (sind) nichts anderes als die *verdichteten* Geistwesenheiten ...“ (GA 9, 147f). Wir sollen im medita-

tiven Blick auf das Physische das Urbildhaft-Geistige schauen, das sich darin ausdrückt und verdichtet.

Was sich aus dem Geistig-Göttlichen herausgebildet hat, will sich nach Phasen zunehmender Verstofflichung wieder zu reiner Geistigkeit empor entwickeln, angereichert mit den Beiträgen, die wir nur am Materiellen erarbeiten können. Der jetzige „Erdenzustand“ soll durch drei frühere Verkörperungen von Erde und Kosmos vorbereitet worden sein, und ihm sollen noch drei weitere Globusinkarnationen folgen. Die Erde verdichtete sich einst aus Seele, Geist und Feuer zu Gas und Luft und schließlich zu Wässerigem und Erdigem. Die höheren Wesenheiten halfen über die Sonne und den Mond dem Menschen, sich die festeren Teile einzugliedern, und die „Geister der Form“ entfachten aus ihrem Feuer sein Ich, das den Leib aufnahm.

Von der Sonne, die von höher entwickelten Wesen beseelt wird als die Erde, gingen und gehen rettende Impulse aus. Denn sowohl die Geistwesen als auch die Menschen haben sich nicht immer geradlinig entwickelt, sondern zwischen Verstofflichung und Vergeistigung geschwankt. So bewirkten „unregelmäßig entwickelte Wesen“, „luziferische Geister“, die in ihrem Freiheitsrausch gegen die „Sonnengeister“ arbeiteten, dass der Mensch in der Lemurischen Epoche (nach dem angeblich im Indischen Ozean versunkenen Erdteil Lemuria) zwar von bestimmten Kräften frei, aber auch zum Irrtum und zum Bösen fähig wurde. Dieses „Luziferereignis“ (das Steiner mit dem Sündenfall in Genesis 3 gleichsetzt) verstrickte den Menschen mehr, als ihm vorbestimmt war, in die irdische Stofflichkeit. Sein physischer Leib wurde für Krankheit und Tod anfällig und so dicht, dass die Gefahr bestand, dass sich keine Menschenseelen mehr inkarnieren konnten. Da griff von der Sonne her der „Christus-Impuls“ ein und trug durch Einstrahlung zur Harmonisierung von Leib und Gemüt bei.

Der „Christus“ oder „Logos“ – das ist für Steiner eine besonders hohe Individualisierung des Geistigen, die angeblich schon in den alten Mysterien, von den Indern, von Zarathustra u.a. als Sonnengeist verehrt wurde. Steiner nennt ihn auch das „führende Sonnenwesen“ und beschreibt ihn als die Summe der Licht- und Liebesgeister, die das Alte Testament als „Elohim“ bezeichnet habe und die nach der Trennung der Sonne von der Erde auf der Sonne Wohnung nahmen. Durch seine Menschwerdung und sein Opfer auf Golgota sei dieses Sonnenwesen in die Erde gekommen und wirke nun auch von innen als „Geist der Erde“.

Wie? Seit Golgota arbeitet – nach Steiner – der Christus-Impuls dem luziferischen und ahrimanischen Einfluss entgegen. „Luziferische Mächte“ (zusammengefasst: Luzifer) sind nach Steiner Geistwesen, die in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind und die Empfindungsseele des Menschen mit Freiheitsliebe und Begeisterung erfüllen, ihn aber auch zu egoistischem Freiheits- und Stofflichkeitsdrang verführen. „Ahrimanisch“ nennt er die Mächte, die auf die Verstandesseele einwirken, aber

jede freie Entfaltung zu verhindern drohen, weil sie alles zur kosmischen Maschine machen möchten. Der Christus-Impuls soll einst den physischen Leib des Menschen so erfrischt haben, dass sich Verstorbene wieder inkarnieren können; er wirkt auch während des Schlafes auf den Astralleib und das Ich ein.

Das Verhältnis zu den Evangelien und den bestehenden Religionen

Im Unterschied zur Theosophie, der Steiner vorwirft, dass sie Christus „in eine Linie mit anderen Adepten-Naturen“, den sog. Avataren, stellt (GA 131, 83f), weist er ihm eine einmalige kosmische Bedeutung zu – allerdings ausschließlich in seinem Weltbild und ganz anders als die großen Kirchen. Was er über ihn sagt, entnimmt er zwar großenteils den überlieferten Evangelien, deutet diese jedoch exklusiv anthroposophisch und ergänzt sie um ein „Fünftes Evangelium“, in dem er zahlreiche Begebenheiten in Jesu Entwicklung nach dem zwölften Lebensjahr schildert. So berichtet er, es habe zwei Jesusknaben gegeben, einen mit dem Zarathustra-Ich und einen, den die überaus liebesfähige, aber noch weltunerfahrene Wesenheit Buddhas überschattet habe. Beide seien beim Besuch des Zwölfjährigen im Tempel eins geworden, und dieser Jesus habe Kontakte mit den „Essäern“ gehabt, ihm seien die Gestalten von Luzifer und Ahriman begegnet und er habe bei der Taufe durch Johannes von der Sonne her die Christus-Wesenheit in sich aufgenommen. Mit diesen Aussagen ordnet er Jesus in narrativer Form in sein Weltbild ein und grenzt sich von der Theosophie ab.⁸ Bei all diesen Aussagen will er aus der Quelle schöpfen, die seiner Ansicht nach allein maßgeblich ist: aus dem „unmittelbaren übersinnlichen Wissen“ seiner Meditation und Akasha-Forschung. Dieser Quelle gegenüber bieten ihm die überlieferten vier Evangelien nur eine nachträgliche Bestätigung. Die Christus-Erkenntnis, die heute möglich und erstrebenswert ist, ist nach Steiner eine „mystische Tatsache“, d.h. sie beruht nicht auf einem „Glauben“⁹, sondern ist eine selbstschöpferische Erkenntnis, die man auch unabhängig von den Evangelien aus der geistigen Welt erhält. Ja, dies ist die Haupterkenntnisquelle, die die Evangelien erst richtig deutet und bestätigt. Er vergleicht sie mit der Christus-Offenbarung, die Paulus empfing und die Steiner als Initiation deutet, die ohne Kontakt mit dem irdischen Jesus und mit Augenzeugen erfolgt sei: „... dass also weder das Johannes-Evangelium noch die anderen Evangelien Quellen ihrer (der Anthroposophie, B. G.) Erkenntnis sind, muss immer strenge betont werden. Was heute erforscht werden

⁸ Vgl. Bannach, K.: *Anthroposophie und Christentum*, Göttingen 1998, 430-454.

⁹ GA 214, 71f; Vortrag 30.7.1922.

kann ohne eine historische Urkunde, das ist die Quelle für das anthroposophische Erkennen.“ (GA 114, 28f)

Hier kommt der Erkenntnisoptimismus seines früheren „Gedanken-Monismus“ zu einem Endpunkt: Wenn man das Ich des Menschen für einen Teil des Göttlichen hält, offenbart sich das Göttliche unmittelbar in jedem, der sich von ihm inspirieren lässt, ohne einer einmaligen geschichtlichen Offenbarung im menschengewordenen Christus und des Zeugnisses von Augenzeugen zu bedürfen: ohne Bibel, Dogmen, Kirche. Die Erkenntnis wird allenfalls eingeschränkt durch Verhaftung ans Sinnliche und Ahri-manische sowie schlechtes Karma. Wenigstens Steiner soll über eine fast grenzenlose Erkenntnisfähigkeit verfügen – bis zur Einsicht in die Akasha-Chronik.

Nach Steiner sind nun durch die geistige Entwicklung, die zur Anthroposophie führte, die biblischen Schriften und überhaupt alle bestehenden Religionen überholt. Denn in diese seien zwar Erkenntnisse von Initiierten eingegangen, jedoch nur nach dem Fassungsvermögen ihrer Zeit, Region und Rasse, während heute durch die Anthroposophie eine weiter fortgeschrittene Initiation und Erkenntnis und damit ein „überreligiöser Weg“ (GA 143, 132) und „höherer Standpunkt“ (GA 143, 132f) möglich seien. Der Christus wolle „immer von Epoche zu Epoche neue Offenbarungen machen“ (GA 127, 169). Das kirchliche Christentum hält Steiner für dogmatisiert, verrechtlicht und veräußerlicht und meint, es müsse durch ein esoterisches, verinnerlichtes Christentum abgelöst werden, das allein der heute möglichen Geisterkenntnis entspreche. In den nächsten 3 000 Jahren sollen ohnehin immer mehr Menschen fähig werden, „den Christus ... als Äthergestalt zu sehen“ (GA 130, 48), später als Astralleib und schließlich als kosmisches Ich.

Einige Rückfragen

Das ist der Erkenntnisweg Steiners in seinen Grundzügen. Das spirituelle Suchen dieses vielseitig Begabten verdient ohne Zweifel Respekt, und seine Impulse haben das humanitäre Engagement vieler Anthroposophen bis auf den heutigen Tag animiert. Allerdings beruht seine Spiritualität z. T. auf Annahmen, die ungewöhnlich und keineswegs allgemein anerkannt sind.

Darum möchte ich – ganz unpolemisch – einige Rückfragen formulieren, die erklären, wo ich ihm nicht folgen kann. Dabei beschränke ich mich auf ausgewählte Probleme philosophischer und psychologischer Art – im Blick auf die *theologische* Auseinandersetzung verweise ich auf den ebenfalls in diesem Band veröffentlichten Beitrag von Werner Thiede. Meine Hauptfrage lautet: Finden wir das Göttliche und „Ewige in uns“ auf dem Weg des „Gedanken-Monismus“ und der Intuition bzw. Inspiration, wie Steiner es vorzeichnet?

Zur intuitionistischen Erkenntnisauffassung

Geht Steiner nicht von einer extrem *intuitionistischen Auffassung von geistiger Erkenntnis* aus, wenn er meint, Begriffe wie Pflanze, Tier, Dreieck oder Bewegung kämen weitgehend fertig durch Intuition in unser Bewusstsein und müssten nur richtig mit der sinnlichen Wahrnehmung verbunden werden? Diese Auffassung wird heute von keiner nennenswerten philosophischen Richtung vertreten. Gewiss gehen wir in unserem Erkennen mit vorgegebenen Kategorien wie Qualität, Quantität, Ursache oder Wirkung an die Wirklichkeit heran; doch sind diese recht elementar: Begriffe wie Pflanze, Tier, Pferd oder Bewegung können wir nur durch intensives Beobachten, Abstrahieren und Suchen des ihnen Gemeinsamen erarbeiten. Man kann nicht sagen, die *Welt* bringt den Begriff Pflanze hervor. Nein, das tun *wir*, und unsere Begriffe von Pflanze, Organismus, Leben usw. sind u. U. recht bruchstückhaft, werden durch die naturwissenschaftliche Forschung korrigiert und sind auch nicht von Mensch zu Mensch gleich. Begriffe wie Dreieck oder Kreis denken sich deshalb alle Menschen gleich, weil sie nicht komplex, sondern einfach zu konstruieren und einzusehen sind. Auch nach Goethe wird das Modell der Urpflanze und des Urtiers nicht als fertige Intuition gewonnen, sondern durch Beobachten, Abstrahieren, Schlussfolgern und Überprüfen.¹⁰

Ebenso ist unser moralisches Urteilen auf Wertüberzeugungen und Normen angewiesen, die wir uns durch ethisches Argumentieren über Recht und Unrecht, Wert und Unwert sowie durch Einfühlung erarbeiten müssen. „Moralische Intuitionen“ kommen nicht einfach aus der geistigen Welt: Dies zeigt sich u.a. darin, dass man über moralische Normen und Einzelfragen auch bei gleicher Gesinnung unterschiedlicher Meinung sein kann. So hat sich Peter von Siemens in der Auseinandersetzung um die Nutzung der Kernenergie einem anderen Anthroposophen gegenüber auf den Eindruck berufen, den er durch sorgsame meditative Beschäftigung in sich fundiert habe. Am Ende steht Intuition gegen Intuition – so wie die Neuoffenbarungen von Helena Blavatsky, Rudolf Steiner, Beatrice Brunner („Geistige Loge Zürich“) und Gabriele Wittek („Universelles Leben“) stark voneinander abweichen: Erleuchtung gegen Erleuchtung.

In der Philosophiegeschichte gab es eine intensive Debatte darüber, ob Intuition, d.h. das unvermittelte Erfassen von Begriffen, Sachverhalten oder Werten, als Grund-

¹⁰ Kummer, Ch.: *Evolution als Höherentwicklung des Bewusstseins*, München 1987, 42-47; Malsch, G.: *Urpflanze*, in: J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Darmstadt 2001, Sp. 373-377.

lage mathematischer, ethischer oder religiöser Erkenntnis genügt.¹¹ Sie macht plausibel, dass subjektive Willkür bei weltanschaulichen und ethischen Aussagen nur zu vermeiden ist, wenn man diese argumentativ begründet. Gibt es also keine Intuitionen, Inspirationen und Visionen? Doch, aber solche Eingebungen können richtig oder falsch sein – man muss sie durch Beobachtung und Nachdenken prüfen. Der Eindruck, eine fremde Intelligenz habe einen erleuchtet, ist zunächst subjektiv und kann einfach darauf beruhen, dass wir eine Einsicht durch unbewusste Denkvorgänge erarbeitet haben („parallele Informationsverarbeitung“). Was Steiner schließlich in der Akasha-Chronik gelesen haben will, ist schlechterdings unüberprüfbar. Es hat auch nie archäologische Entdeckungen ermöglicht und wurde auch nicht durch andere Erleuchtete weitergeführt.

Dem Verlangen nach unmittelbarer religiöser Erfahrung ist aus emotionspsychologischer Sicht entgegenzuhalten: Religiöse Erfahrung geschieht – wenn man von wunderbaren Offenbarungsereignissen einmal absieht – nie unvermittelt, sondern hängt von unseren Überzeugungen ab. Was wir in der Meditation „erfahren“, wird von unseren Überzeugungen und Erwartungen bestimmt. Auch Steiners Erfahrung des „Ewigen in uns“ ging das Verlangen voraus, das, was Schelling (pantheistisch) beschrieb, zu erleben. Unsere Überzeugungen und Erwartungen aber können wir nur in unserem kritikfähigen Wachbewusstsein prüfen. So sind denn auch die mystischen Erfahrungen in den verschiedenen Weltreligionen, bei allem Gemeinsamen, inhaltlich durchaus verschieden.

Zur Beziehung zwischen Mensch/Welt und Göttlichem

Sieht Steiners „Gedanken-Monismus“ die *Beziehung zwischen Mensch und Welt einerseits und dem Göttlichen andererseits* richtig? Gewiss, der göttliche Ugrund der Welt kann keine Person im menschlichen Sinn sein, sondern nur eine „Über-Person“ (P. Teilhard de Chardin), ein Du absolut eigener Art. Wenn Steiner nun unser Ich für einen artgleichen Tropfen im göttlichen Geistmeer hält, mag dies dem subjektiven All-Einheitserlebnis („kosmischen Bewusstsein“) einer mystischen Versenkung entsprechen, in der man nicht mehr auf den Unterschied zwischen Ich (Subjekt) und Betrachtungsgegenstand (Objekt) achtet. Doch übersieht er dabei: Zwischen

¹¹ Siehe als Überblick: Lorenz, K.: Intuitionismus, in: J. Mittelstraß (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2, Mannheim 1984, Sp. 286-289; Wimmer, R.: Intuitionismus (ethisch), ebd., Sp. 289-291; Kobusch, Th.: Intuition, in: J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 524-540.

menschlichem Denken und göttlich-erschaffendem Denken besteht ein qualitativer, nicht nur ein quantitativer Unterschied. Es ist auch Begriffsrealismus anzunehmen, es gebe ein „allgemeines Bewusstsein“ und Denken, das sich in unseren Ichs individualisiert: Bewusstsein und Denken gibt es nur als Eigenschaft von Subjekten: als Denken Gottes oder als (anders geartetes) Denken von Menschen. So wie es auch Liebe nur als Einstellung und Tätigkeit von Liebenden gibt. Mit einem „allgemeinen Bewusstsein“ und Geistmeer, von dem ich selbst ein Tropfen bin, ist auch kaum ein Gebetsdialog möglich (siehe GA 59, 103-134).

Wenn Steiner die geistig-göttliche Welt pluralisiert, verkennt er auch, dass der Urgrund, dem sich Mensch und Welt verdanken, nur *einer* sein kann; denn eine Vielzahl von Wesenheiten würden sich gegenseitig begrenzen. Man kann die materielle Welt auch nicht als einen umgewandelten Teil der Substanz des Geistig-Göttlichen auffassen. Denn das Geistige ist nicht ausgedehnt (weder unser Ich noch das Göttliche), kann sich also nicht zu Materiellem „herausverdichten“ und damit ausdehnen. Und würde die Welt durch Emanation des Göttlichen entstehen, so wäre das Göttliche gleichzeitig ewig und vergänglich, Ursache und Wirkung, Schöpfer und Geschöpf – ein Widerspruch.

Bei diesen Unterscheidungen geht es mir nicht um Begriffsklauberei oder ums Rechthaben, sondern um die Klarheit jenes Schöpfungsglaubens, den die Bibel bezeugt und den die Jüdin Rose Ausländer¹² so ausdrückt:

Ich habe keinen Respekt
vor dem Wort Gott

(weil es oft missbraucht wird, B. G.)

Habe großen Respekt
vor dem Wort
das mich erschuf
damit ich Gott helfe
die Welt zu erschaffen.

¹² Überschrift des Gedichts: Respekt, in: Rose Ausländer: Im Atemhaus wohnen, Frankfurt 1981.

Die Freie Waldorfschule

Ein anthroposophisches Schulmodell aus erziehungswissenschaftlicher Sicht¹

1. Die Organisationsform der Waldorfschulen und die Leitlinien ihrer pädagogischen Arbeit

- Freie Waldorfschulen sind rechtlich und finanziell autonome Schulen mit einer besonderen pädagogischen Prägung. Waldorfschulen werden in der Regel von einem Schulverein getragen, durch einen gewählten Vorstand wirtschaftlich geleitet und mit Hilfe eines Schulgeldes von den Eltern (mit-)finanziert. Statt einer direktorialen gibt es eine kollegiale Schulleitung.
- Waldorfschulen sind koedukative Einheits- bzw. Gesamtschulen, in denen die Schüler ohne Zensuren und Sitzenbleiben in stabilen, leistungsheterogenen Jahrgangsklassen in der Regel vom ersten bis zum zwölften Schuljahr – also während ihrer gesamten Schulzeit – gemeinsam lernen. Statt der amtlichen Noten- oder Punktezeugnisse erstellen die Waldorflehrer jährliche Schülercharakteristiken bzw. Lernberichte in freiem Wortlaut.
- Der Lehrplan, der Stundenplan und der Aufbau des Unterrichts sollen sich in erster Linie am jeweiligen Stand der Entwicklung des Kindes bzw. des Jugendlichen orientieren und sich ganzheitlich auf die verschiedenen Bereiche seiner Persönlichkeit („Kopf, Herz und Hand“) beziehen. Die Schüler benutzen in der Waldorfschule keine fachspezifischen Lehrbücher; statt ihrer halten sie die von ihren Lehrern im Unterricht behandelten Themen und Aufgaben handschriftlich in individuell ausgestalteten Epochenheften fest.
- Durch die tendenzielle Gleichgewichtung von kognitiven, musisch-künstlerischen, handwerklich-praktischen und sozialen Lernbereichen im Unterricht und im Schulleben soll die Persönlichkeit des Schülers vielseitig gebildet werden.
- An der Freien Waldorfschule werden schon von der ersten Klasse an zwei moderne Fremdsprachen gelehrt. Eine weitere Besonderheit der Waldorfschulen ist der Unterricht in dem von Rudolf Steiner neu geschaffenen Schulfach Eurythmie. In vielen Ländern gibt es an Waldorfschulen christlichen Religionsunterricht in kirchlich-konfessioneller und in freier, an Steiners Christenlehre orientierter Form; denn Waldorfschulen verstehen sich als Schulen aus christlichem Geist.

¹ Aktualisierter Nachdruck aus: Materialdienst der EZW 2/2007, 43-60.

- Die tägliche Unterrichtszeit gliedert sich in den allmorgendlichen zweistündigen „Hauptunterricht“, in welchem jedes der traditionellen Hauptfächer nur ein- bis zweimal pro Jahr in „Epochen“ von drei bis vier Wochen täglich gelehrt wird, und in den einstündigen „Fachunterricht“, der sich auf die Fremdsprachen, die künstlerisch-handwerklichen Fächer und Religion erstreckt.
- Der Klassenlehrer erteilt in den ersten acht Schuljahren der Unterstufe den täglichen Hauptunterricht in allen Fächern. Für die Tätigkeit eines Klassenlehrers wird der Abschluss einer spezifischen Waldorflehrer-Ausbildung vorausgesetzt.

Auf Grund der strukturellen Ähnlichkeiten mit den kindorientierten „Lebensgemeinschaftsschulen“ der klassischen Reformpädagogik² – den Montessori-, Jena-Plan- und Freinet-Schulen – und der zeitlichen Parallele ihrer Gründung im Jahre 1919 wird die Freie Waldorfschule in der Öffentlichkeit zumeist als reformpädagogisches Schulmodell diskutiert.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Art der Rezeption viel zu kurz greift und die tiefgründige weltanschauliche Prägung dieser Schulkultur konzeptionell verfehlt.

2. Die Freie Waldorfschule – eine Schule aus dem Geist der Anthroposophie

Die Waldorfschule versteht sich offiziell als eine Schule mit einer besonderen pädagogischen Prägung, nicht als eine Weltanschauungsschule, in welcher den Schülern eine religiöse oder wissenschaftliche Doktrin gelehrt wird. Obwohl der größte Teil der Lehrerschaft sich innerlich der Anthroposophie Rudolf Steiners verpflichtet fühlt, wird Anthroposophie als Schulfach bzw. als Inhalt eines Faches offiziell nicht gelehrt. Darauf hat schon Steiner selber in seinen Ansprachen für die Eltern, Lehrer und Kinder der ersten Waldorfschule insistiert: „Das Wie im Unterricht, das ist es, was wir gewinnen wollen aus unserer geistigen Erkenntnis. ... Auf dieses Wie wollen wir sehen, nicht auf das Was.“³ Ich möchte im Folgenden genauer darstellen, in welchen Formen und in welchem Umfang dieses anthroposophische „Wie“ an der Waldorfschule realisiert wird.

a. Das pädagogische Verhältnis – Führung durch den Klassenlehrer

Anders als in den genuin reformpädagogischen Konzeptionen steht dem Kind in der Zeit zwischen der Schulreife und der Pubertät in der Waldorfschule eine „richtung-

² Vgl. E. Skiera: Reformpädagogik in Geschichte und Gegenwart.

³ R. Steiner: GA 298, 64.

gebende Persönlichkeit“ (Leber) gegenüber, die sein Temperament harmonisieren und durch einen anschaulich gestalteten Unterricht ein vielseitiges Interesse veranlassen soll. Diese Aufgaben einer „geliebten Autorität“ (Steiner) soll der Klassenlehrer erfüllen. Er möchte ein „universeller Geist“ sein, kein Spezialist. Deshalb unterrichtet er die Schüler „seiner“ Klasse in der Regel vom ersten bis zum achten Schuljahr in nahezu allen Schulfächern mit Ausnahme der Fremdsprachen und der musisch-praktischen Fächer.

Eine der zentralen Aufgaben des Klassenlehrers in der Waldorfschule ist die *Temperamentserziehung*.⁴ Das Temperament des Kindes wird zur Richtschnur zahlreicher unterrichtlicher Maßnahmen. So setzen Klassenlehrer in vielen Waldorfschulen ihre Schüler entsprechend ihrem Temperamentstyp in vier Gruppen; nach den Angaben Steiners sollen die Phlegmatiker und die Choleriker außen, die Melancholiker und Sanguiniker dazwischen ihren Platz haben. Eine „Behandlung“ der Temperamente im Unterricht findet auch dadurch statt, dass der Lehrer nacheinander im Wechsel immer eine andere Gruppe mit dem ihrem Temperament entsprechenden Impuls anspricht: Bei der Einführung der Buchstaben in der ersten Klasse gestaltet er etwa das „K“ lautlich und bildlich gemäß dem cholерischen Temperament; beim Rechnen lässt er die Phlegmatiker addieren, die Sanguiniker multiplizieren usw.; beim Musizieren setzt er den Melancholiker mit einem Streich- und den Sanguiniker mit einem Blasinstrument ein; und in der Wahl seiner Erzählungen wird er im Blick auf die Temperamente der Kinder durch entsprechende Identifikationsfiguren ihre moralischen Kräfte wecken. Das Ziel der Temperamentserziehung ist es, die seelische Konstitution des Kindes ins Gleichgewicht zu bringen, um aus Vereinseitigungen entspringenden Erkrankungen vorzubeugen.

Eine weitere Hauptaufgabe des Klassenlehrers ist das Unterrichten nach dem Grundsatz der *Bildhaftigkeit* zur Kultivierung der „freigewordenen“ ätherischen Bildekräfte. Im vorhergehenden ersten Jahrsiebt hatten sich bekanntlich im Kind durch die vor allem im Spiel erfolgende tätige Nachahmung die äußeren Sinne ausgebildet. Das Kind war hier „ganz Sinnesorgan und Plastiker“ (Steiner); das Motto der Weltbegegnung im Kindergarten lautete: die Welt ist nachahmenswert gut. Im zweiten Jahrsiebt entfaltet nun die zur bildhaft-künstlerischen Nachfolge anregende Autorität des Klassenlehrers die inneren Sinne – die Anschauung, das Gedächtnis und die Phantasie. Das Kind ist „Zuhörer und Musiker“ (Steiner). Das didaktische Motto ist jetzt: Die Welt ist schön. Alles, was gesagt und getan wird, soll schön sein, sei es die Art, wie der Lehrer spricht oder auch wie er an die Tafel schreibt. Der bevorzugte didaktische Ort für die bildhafte Darstellung ist die tägliche Erzählung des Klassenlehrers in

⁴ Vgl. H. Ullrich: Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung, 145ff.

der letzten Phase des Hauptunterrichts. Hier werden die Schüler im Laufe der ersten acht Schuljahre durch die Abfolge der Erzählstoffe von den Märchen, Legenden und Fabeln über nachweisbare Historie und Biographie bis zu den Gründern unserer wissenschaftlichen Zivilisation geführt. Der zunehmende Realismus der Erzählstoffe soll auch mit den beiden seelischen Entwicklungsschritten des Kindes innerhalb des zweiten Jahrsiebts in Einklang stehen: dem Erwachen des Ich-Bewusstseins um das neunte und des kausal-begrifflichen Denkens um das zwölfte Lebensjahr herum. Im anschließenden dritten Jahrsiebt bilden sich die abstrakt-begriffliche Erkenntnis und das selbstständige Urteilsvermögen heraus; das Motto des wissenschaftsorientierten Fachunterrichts lautet jetzt: Die Welt ist wahr.

Die dritte Hauptaufgabe des Klassenlehrers, die aus den beiden anderen folgt, ist die individualisierte Zeugnisgestaltung. Das notenfreie Waldorfzeugnis besteht in den ersten acht Schuljahren aus der in der Regel eine ganze Seite umfassenden *Gesamtcharakteristik des Schülers* durch den Klassenlehrer und den jeweils nur in wenige Zeilen gefassten Kurzberichten der Fachlehrer. In seiner Charakteristik misst der Klassenlehrer den Schüler nicht an einer Sachnorm oder an der Leistung seiner Mitschüler; er will vielmehr Angaben über die Persönlichkeit und über die Entwicklung des Schülers machen, sein „Wesensbild“ skizzieren. Dies geschieht zumeist aus der Perspektive der anthroposophischen Menschenkunde, insbesondere der Lehre von den vier Temperamenten und der Lehre von der Entwicklung in Jahrsiebten, welche in sich wieder dreifach untergliedert sind. Der „objektive“ Teil des Zeugnisses ist eine Art Lernericht, ein Rückblick auf den Lernweg und die Lernerfolge des Schülers in den verschiedenen Lernbereichen und Epochen des Hauptunterrichts.

Im „subjektiven“ Teil wendet sich der Klassenlehrer oft, wie in einem kurzen Brief, direkt an den Schüler. Den Schluss des Zeugnisses bildet dann der Zeugnisspruch, welchen der Klassenlehrer speziell für diesen Schüler selbst verfasst oder aus einer der von Waldorflehrern publiziert vorliegenden Spruchsammlungen ausgewählt hat. Diesen „seinen“ Spruch soll der Schüler im folgenden Schuljahr allwöchentlich an dem Wochentag, an dem er geboren wurde, zu Beginn des Hauptunterrichts vor der Klasse vortragen, um gleichsam daran zu wachsen. Durch seine sprachliche Gestalt, insbesondere seine Metrik, soll auch der Zeugnisspruch zur Harmonisierung der Schülerpersönlichkeit beitragen.⁵ Das folgende, vom Klassenlehrer handschriftlich verfasste Zeugnis ist am Ende des dritten Schuljahrs für Franziska (anonymisiert) an einer deutschen Waldorfschule ausgestellt worden:

⁵ Vgl. H. Müller: Von der heilenden Kraft des Wortes und der Rhythmen, 22.

Freie Waldorfschule A.
Einheitliche Volks- und höhere Schule
Dieses Zeugnis wird *Franziska B.* geboren am 23.05. XX in C.
für die Klasse 3 im Schuljahr 2000/2001 gegeben.

Franziska kommt morgens als eine der Letzten in den Klassenraum. Sie begrüßt dann fix ihren Lehrer mit offenem, erwartungsvollem Blick und reiht sich bescheiden in die Klassengemeinschaft ein. Das allmorgendliche Rätsel ist für Franziska ein besonderer Reiz. Wenn sich ihr Finger hebt, hat zumindest einer die Lösung gefunden. Sie ist unsere Rätselkönigin.

Franziska hat sich in diesem Schuljahr sehr verändert. Ihr Temperament hat sie den Rubikon tief durchleben lassen und zu Schuljahresbeginn war sie sehr auf der Suche. Mit ihrem neuen Haarschnitt ist sie auch zu einem neuen, gestärkten Selbstbewusstsein gekommen und steht viel fester auf ihren Füßen. Franziska weiß genau, was sie will, und doch begegnet sie ihren Klassenkameraden liebevoll und zuhörend. Sie ist ein geschätzter Kamerad.

In den Morgenspruch und die rhythmischen Sprüche und Lieder bringt sich Franziska ganz ein. Sie kann einen Rhythmus mittragen. Wenn Franziska ihren Zeugnisspruch auf-sagt, ist es ganz ruhig. Die anderen wissen, dass sie sehr leise spricht.

Franziskas feingliedriges Wesen zeigt sich auch im Formenzeichnen. Ihre Formen sind harmonisch und dünnwandig. In der zweiten Epoche sind sie deutlich kraftvoller und klarer. Ihre Beziehung zum Räumlichen ist gesund entwickelt.

Im Rechnen hat Franziska in diesem Schuljahr gute Fortschritte gemacht. Das kleine Einmal-eins hat sie sicher parat und ist bei unseren mündlichen und schriftlichen Übungen als eine der Schnellsten „gefürchtet“. In der vierten Klasse wird Franziska noch lernen, ein Rechenheft vom Anfang bis zum Ende ganz sorgfältig und ordentlich zu führen.

In Schrift und Sprache ist Franziska eine der Klassenbesten. Sie liest geübte und unbekannte Texte flüssig und fehlerfrei. Ihre Sicherheit lässt sie manchmal zu schnell werden und die Ausdruckskraft vernachlässigen. Von der Tafel schreibt Franziska fehlerfrei ab. In kleinen freien Aufsätzen ist sie sehr fleißig und zeigt, dass sie die Rechtschreibung schon gut beherrscht.

In den praktisch-handwerklichen Epochen hat Franziska interessiert mitgearbeitet und den Unterricht mit ihrer Klarheit unterstützt. Sie hat fleißig Kartoffeln aufgelesen, ein schönes Körbchen geflochten und kräftig mitgebaut.

Franziska kann mit dem Wässrigen besonders feinfühlig umgehen. Sie vertieft sich in das Wasserfarbenmalen und malt stets eines unserer schönsten Bilder. Für ihre weitere Entwicklung scheint es eine pädagogische Herausforderung, ihre tiefe Innerlichkeit mehr noch in Lebens- und Durchsetzungskraft zu verwandeln.

Für Franziska:

Alles fügt sich und erfüllt sich, musst es nur erwarten können
Und dem Werden deines Glückes Jahr' und Felder reichlich gönnen,
Bis du eines Tages jenen reifen Duft der Körner spürest
Und dich aufmachst und die Ernte in die tiefen Speicher führest.
(Christian Morgenstern)

Dieses Waldorfzeugnis⁶ stellt nicht nur eine lerndiagnostisch weit ausgreifende positive Beurteilung einer Schülerin dar; es ist zugleich auch ein Dokument für eine harmonische – und vermutlich auch für Franziska produktive – Lehrer-Schüler-Beziehung. Es müsste noch um andere ergänzt werden, aus denen nicht nur die Chancen, sondern auch die Risiken dieses gewollt engen pädagogischen Verhältnisses zwischen dem Klassenlehrer und den Schülern „seiner“ Klasse hervortreten. Es steht zu vermuten, dass die besondere affektive Nähe dieser langjährigen Beziehungen und der mit ihr verbundene hohe persönlichkeitsdiagnostische Anspruch nicht nur zu größerer Sympathie und tieferem Verständnis, sondern auch zu stärkeren Spannungen und zu unbewussten Verkennungen der Schülerindividualität führen können.⁷

b. Das Lehrgefüge – genetisch, organisch, rhythmisch

Für den Waldorflehrer ergibt sich allein schon aus dem Entwicklungsrhythmus innerhalb des zweiten Jahrsiebt „genetisch“ der maßgebende Gesichtspunkt für den Aufbau seines Sachunterrichts. Das Kind lebt für ihn vom siebten bis zum zehnten Lebensjahr noch im „Märchenalter“, in einer naiven Verbundenheit mit seiner Sach- und Mitwelt. Deshalb sollen die Tiere, Pflanzen und Dinge auch noch so wie in Märchen, Fabeln und Legenden persönlich zu ihm sprechen; sie sollen „erlebt“ werden. Im Alter von ca. zehn Jahren stellt sich die Dingwelt dem Kinde gegenüber, nachdem es gemäß Steiner den „Rubikon“ zum Ich-Bewusstsein unwiderruflich überschritten hat. Jetzt beginnt die morphologisch-„verstehende“ Naturkunde, welche von der plastischen Erfahrung der Form des Menschen zur bildhaften Erfassung der Gestalten der Tiere und Pflanzen „hinab“ schreitet. Vom zwölften Lebensjahr an setzt – mit dem Hervortreten des kausalen Denkens – der „erklärende“ Unterricht ein, der die Heranwachsenden in Geologie, Physik und Chemie zu den elementaren Naturgesetzen hinführt.

Der Waldorflehrplan will kein mechanisches Aggregat von Stoffreihen sein, die mit der Entwicklung des Kindes nur in loser Beziehung stehen. Er soll vielmehr– durch den über lange Jahre vom Klassenlehrer gestifteten *organischen* Zusammenhang der Lehrstoffe – gewährleisten, dass das Kind die Welt nicht in einzelne Wissensgebiete auseinander-

⁶ Ich verdanke dieses Zeugnisdokument Till-Sebastian Idel, der es in seiner Dissertation im Zusammenhang mit der Rekonstruktion des Passungsverhältnisses zwischen Franziska und ihrer Waldorfschulkultur einer objektiv-hermeneutischen Interpretation (sensu Oevermann) unterzieht (vgl. T.-S. Idel: Waldorfschule und Schülerbiografie).

⁷ Vgl. ebd.

gerissen erlebt, sondern als geordneten Vorstellungskreis empfindet. Dies soll ein Lehrplan verbürgen, dessen Inhalte vertikal nach menschheitlichen Kulturstufen⁸ strukturiert und horizontal um altersspezifische Erzählstoffe herum konzentrisch gruppiert sind, welche der Klassenlehrer im täglichen Hauptunterricht vorträgt oder mit den Schülern liest.

Der Kulturstufenlehrplan soll die Lebensalterstufen des Kindes mit denen der Menschheit historisch-genetisch synchronisieren; er zeichnet dabei von den magisch-animistischen über die mythisch-religiösen bis zu den rational-wissenschaftlichen Weltauffassungen die Bewusstseinsgeschichte unseres Kulturkreises nach und stellt die Schülerinnen und Schüler schließlich vor die Herausforderungen ihrer Gegenwart. Auf jeder Stufe soll ein bestimmter Erzählstoff den Fokus bilden, gleichsam den Stamm für die Äste der übrigen Bildungsstoffe eines Schuljahres.

Dieselbe „organische Stufenordnung“, nach der die *Erzählstoffe* von den Märchen, den Fabeln und Legenden über die Geschichten des Alten Testaments, die germanischen Götter- und Heldensagen, die Mythologie der Griechen und Römer, Biographien aus Mittelalter und Reformationszeit bis zu solchen aus der bürgerlichen Klassik und der beginnenden Moderne „aufsteigen“, sie findet sich auch in den anderen kultur- und naturkundlichen Epochen und Fächern des Waldorfcurriculums – ebenso wie in Handarbeit und Werken. Hier wird die Nadelarbeit der ersten vier Schuljahre (erst Stricken, dann Häkeln, Sticken und Nähen) ab der fünften Klasse ergänzt durch handwerkliche Formen der Holzbearbeitung (erst Schnitzen, dann Raspeln, Sägen und Hobeln) und vom neunten Schuljahr an erweitert sowohl durch die kunsthandwerklichen Tätigkeiten des Kupfertreibens, Korbflechtens und Buchbindens als auch durch die technisch-industrielle Fertigung von Geräten aus Metall (Schmieden und Schlossern).

Im „ganzheitlichen Bildungsprogramm“ der Waldorfschulen haben die musisch-künstlerischen und die handwerklich-praktischen Fächer seit jeher ein vergleichsweise stärkeres Gewicht als an den Regelschulen. Denn für eine harmonische Entwicklung der Individualität des Schülers hält es der Waldorfpädagoge für nötig, nicht nur die Gedankenwelt, die ihren Sitz im Nerven-Sinnes-System („Kopf“) hat, anzusprechen, sondern über die Künste ebenso seine Gefühlswelt im Herz-Kreislauf-System („Herz“) zu kultivieren und über das Handwerk seine Willenstätigkeit im „Gliedermaßen-Stoffwechsel-System“.

Ein „einheitlicher Kosmos“ soll indes in der Waldorfpädagogik nicht nur der Lehrplan sein, sondern die gesamte Erziehungswirklichkeit der Schule. Und so ist die Praxis der

⁸ Rudolf Steiner und seine Schülerschaft beerben nicht nur mit diesem Konzept des Kulturstufenlehrplans den schulpädagogischen Herbartianismus des späten 19. Jahrhunderts (vgl. dazu K. Prange, *Erziehung zur Anthroposophie*).

Waldorfschulen nicht nur in ihrer inhaltlichen, sondern auch in ihrer räumlichen, zeitlichen und sozialen Dimension durchgehend entwicklungsgemäß gestaltet, „rhythmisiert“.

In ihrer an das Steinersche „Goetheanum“ gemahnenden „organischen“ Architektur ist die *räumliche* Welt der Waldorfschule nach der Wesensgliederung des Menschen anthropomorph als Kopf, Herz und Hand gestaltet. In bewusster Meidung des rechtwinkligen Formprinzips will sie durch ihre „metamorphosierende“ Bauform dem Schüler ein entwicklungsgemäßer Lern- und Lebensraum sein. Durch die festlich sich weitende Eingangshalle betreten Schüler und Lehrer die Schule als einen Raum, in dem sie sich unter *einem* Dach zu *einer* Gemeinschaft zusammenschließen, die sich im zyklischen Rhythmus der Jahreszeiten regelmäßig im Festsaal, dem „Herz“ der Schule zu Feiern versammelt. Im Schulbau soll somit von der Gesamtgestalt über die Proportion, die Akustik, die Farbgebung, die Bildmotivik, den Lichteinfall bis zur Himmelsrichtung die Räumlichkeit ganz auf die Erfordernisse der Erziehung bezogen werden.

In den Schulklassen wandeln sich z. B. die Farbgebung der Wände und die Motive der Wandbilder „altersstufengemäß“ von Jahr zu Jahr. Die Farbgebung schreitet nach den Angaben Steiners vom ersten bis zum achten Schuljahr die Spektralfarben in der Richtung vom Rot übers Gelb, Grün, Blau bis zum Violett ab; die Bildmotive in den Klassenräumen orientieren sich ebenso schematisch an der Abfolge der Erzählstoffe des Waldorflehrplans. Die Sitzordnung der Schüler schließlich wird in den ersten acht Schuljahren oft nach ihren (vier) Temperamentstypen gebildet.

Wie die räumliche ist auch die *zeitliche Dimension* der Erziehungswirklichkeit durch zahlensymbolische Zeitgestalten „rhythmisch“ gegliedert. Den äußeren Rahmen der Schulzeit bilden die durch die „Geburten“ der Wesenskräfte des Menschen bestimmten Jahrsiebt der Entwicklung, die sich – wie schon bei Hippokrates – am Beginn des Zahnwechsels bzw. der Geschlechtsreife ablesen lassen sollen. Jedes Jahrsiebt wird nochmals „rhythmisch“ in drei Abschnitte von je $2 \frac{1}{3}$ Jahren gegliedert, in denen bei den Seelenkräften zuerst das Wollen, dann das Fühlen und schließlich das Denken dominiert.

Im Jahreslauf wird in Anlehnung an das christliche Kirchenjahr der Beginn der vier Jahreszeiten mit besonderen Festen und darauf vorbereitenden Erzählungen akzentuiert: Weihnachtsspiel, Ostern bzw. Frühlingsanfang, Sommerfest, Michaeli. Dem Monat entsprechende Rhythmen entstehen durch die stoffliche Gliederung des Hauptunterrichts in Epochen und durch die sog. Monatsfeiern, in denen die Schüler im Unterricht Erarbeitetes vor der gesamten Schulöffentlichkeit im Festsaal zur Darbietung bringen. Der Wochenrhythmus entsteht durch die wöchentliche Wiederkehr des Auf-sagens der Zeugnissprüche. Jeden Donnerstagnachmittag ist die Konferenz der Lehrer. Der Rhythmus des einzelnen Tages entsteht dadurch, dass täglich im Nacheinander

zunächst die mehr betrachtenden Fächer, dann die künstlerischen und schließlich die mehr handwerklichen und technischen Tätigkeiten unterrichtet werden.

Denselben Rhythmus im Kleinen soll der Hauptunterricht des Klassenlehrers aufweisen: Nach der Begrüßung eines jeden Schülers per Handschlag und dem Aufsagen der Zeugnissprüche, der chorischen Rezitation eines Gedichts bzw. gemeinsamem Gesang erfolgt die Einführung von Neuem bzw. die Einübung von Bekanntem; am Schluss der Stunde wird gespielt, nochmals gesungen oder dem Erzählstoff des Lehrers Gehör geschenkt. Jede Stunde ist also in der Regel so gestaltet, dass in einem „rhythmischen Teil“ der Wille, in dem „mittleren Teil“ das Gefühl und in einem „ruhigen Abschluss“ das Denken des Kindes angesprochen wird.

Schließlich ist auch die *soziale Mitwelt* des Schülers „rhythmisch“ gegliedert. Sie ist untergliedert in den Nahbereich der Beziehung zu dem bewusst erziehenden Klassenlehrer und in die weiter entfernte Zone der Kontakte zu der nur unterrichtenden Fachlehrerschaft. Der Wechsel in die Oberstufe zu Beginn des dritten Jahrsiebs bedeutet zugleich den abrupten Übergang vom Klassen- zum Fachlehrerprinzip, vom Primat der Person und des Bildes zum Primat der Sache und des Begriffs.

c. Die Organisation des Unterrichts – leistungsheterogen und epochal

Die Waldorfpädagogik vertritt programmatisch eine *Pädagogik der altersgemäßen Förderung*, nicht der leistungsorientierten Auslese. Die Schülerschaft einer Klasse soll deshalb grundsätzlich von der Einschulung bis zum Schulabschluss als ein stabiler „sozialer Organismus“ erhalten bleiben, innerhalb dessen jeder Einzelne seinen Fähigkeiten entsprechend gefördert werden soll. Deshalb gibt es weder das Wiederholen einer Klasse für die schwächsten Schüler noch besondere Leistungskurse für die stärker Begabten wie etwa an Integrierten Gesamtschulen. Ein wichtiger Effekt dieser auf Förderung und Integration gerichteten Praxis ist das hohe Ausmaß an personaler Stabilität, aber auch an Leistungsheterogenität unter der Schülerschaft einer Waldorfklassse. Der Umgang mit einem solch hohen Grad an Differenz zwischen den fachlichen Lernleistungen in einer Klasse stellt den Waldorflehrer – und auch die Mitschüler – vor besondere Anforderungen.

An die Stelle der standardisierten Lehrwerke treten in den Waldorfschulen auf der Seite des Lehrers zumeist der lebendige Vortrag, die Demonstration und das Experiment sowie der kunstvolle Tafelanschrieb, auf der Schülerseite die individuelle Anfertigung der *Epochenhefte* – der mit eigener Hand geschriebenen und gemalten Merkbücher der Schüler. Für jede neue Unterrichtsepoche, d.h. ca. alle drei bis vier Wochen, wird ein neues, unliniertes Heft angelegt, in welches nach Aufforderung durch den Lehrer alles hineingeschrieben und -gezeichnet wird, was zum Thema gehört. Die Epochenhefte dienen als Grundlage für die Lernkontrollen; ihre sorgfältige Bearbeitung soll von den Lehrern regelmäßig begutachtet werden.

Im *Epochenunterricht* wird drei bis vier Wochen lang an jedem Morgen ein Unterrichtsfach eindreiviertel Stunden lang ohne Pause behandelt. In den traditionellen „Hauptfächern“ wird das gesamte Lernpensum des Schuljahres in zwei Epochen, in den „Nebenfächern“, z.B. in Physik, in einer einzigen zwei- bis dreiwöchigen Epoche vermittelt. Im *Epochenunterricht* sollen die Schüler gründlicher und nachhaltiger als in den üblichen Kurzstunden lernen können. Die größten Herausforderungen des Epochenunterrichts liegen für die Waldorfpädagogen thematisch in der Auswahl und Ordnung des Stoffes von einer fruchtbaren Leitidee aus und organisatorisch im verantwortlichen Umgang mit der zunächst üppig erscheinenden, schließlich aber kaum ausreichenden Zeit. Denn in vielen Fächern gibt es nur eine Epoche pro Schuljahr, z.B. nur einmal Physik – wenn auch zwei bis drei Wochen lang an jedem Morgen. Danach tritt eine Pause von ca. elf Monaten ein.

d. Die Methode des Lehrens – goetheanistisch

Das Lehren soll „ganzheitlich“ und schülernah erfolgen. Die Waldorfpädagogen wollen die Schüler lehren, die Phänomene der Natur und die Werke der Kultur „erlebend zu verstehen“, indem sie sich eng „mit der Welt verbinden“. Deshalb soll z.B. die ursprüngliche physiognomisch-imaginative Naturauffassung des Kindes im Voranschreiten zum exakten, begrifflich-abstrakten Denken der modernen Naturwissenschaft nicht einfach verabschiedet, sondern in einer *phänomenologischen* Naturkunde bewahrt werden. An den Phänomenen sollen die Schüler jenes Denken und jene produktive Imaginationskraft entwickeln, durch welche sich in ihnen etwas von dem lebendigen Zusammenhang und dem schöpferischen Wesen der Natur aussprechen kann. Deshalb geht es im Naturkundeunterricht der Waldorfschule nicht nur um elementare wissenschaftliche Erkenntnis, sondern ebenso um die emotionale Einfühlung und künstlerische Nachbildung sowie um weltanschaulich-existentielle Fragen. Die phänomenologische Naturkunde bescheidet sich also nicht mit der Beobachtung, Beschreibung und Erklärung der Naturerscheinungen; sie versucht vielmehr hinter die Dinge zu kommen und die Natur zu „verstehen“. Dem Schüler sollen sich der universale Zusammenhang des erkennenden Menschen mit der von ihm zur Sprache gebrachten Natur sowie seine Stellung in diesem Ganzen zeigen.

Das Vorbild für diese verstehende Naturkunde stellt für die Waldorfpädagogen die morphologische Naturanschauung Goethes dar. Für den Naturkundeunterricht insbesondere der Mittelstufe bedeutet dies eine bewusste Abkehr von der quantitativ-experimentellen (sog. „materialistischen“) Forschungsweise der modernen Naturwissenschaften und ihren Modellen. Auf den Spuren Goethes sollen die Schüler also die Naturerscheinungen als „natura naturata“ betrachten und aus ihren Gestalten auf die „dahinter“ waltenden schöpferisch-geistigen Prozesse der „natura naturans“ schließen. Am Beispiel einer naturkundlichen Epoche möchte ich die für die Waldorfpädagogik

zentrale „goetheanistische Methode“ illustrieren und dabei ihre Voraussetzungen herausarbeiten.

Im Biologie-Unterricht des fünften und sechsten Schuljahres sollen die Schüler die Gestaltenvielfalt der Pflanzenwelt, insbesondere der Blütenpflanzen, genauer kennen lernen. Dazu werden sie in eine *physiognomische Pflanzenbetrachtung* eingeführt. Diese geht von der Erfahrung aus, dass verschiedene Blütenpflanzen den Menschen in unterschiedlicher Weise ästhetisch beeindrucken. Die von ihnen ausgelöste seelische Empfindung entspringt aus der „Gebärde“, die sich in der Gestalt der Pflanze zum Ausdruck bringt. Man kann es auch anders ausdrücken: Dieselbe Regung, welche der menschliche Betrachter innerseelisch erlebt, kommt auch in der äußeren Gestalt der Pflanze zum Ausdruck. Dann sind die Gestalten der Pflanzen als Manifestationen von Empfindungen zu betrachten, die sich sowohl in der Seele des Schülers als auch in der „Seele der Erde“ vollziehen: im Krokus die Sehnsucht, im Buschwindröschen das Erstaunen, der Wunsch in der Schwertlilie, die Gläubigkeit in der Glockenblume und die Trauer in der Herbstzeitlosen. „Was man im Mienenspiel des Menschen kennen lernt, ist Ausdruck seiner Seele. ... Ebenso begegnet man in dem in der Natur auflebenden Mienenspiel der Offenbarung eines Seelenwesens.“⁹ Die Pflanzenwelt ist für den Waldorflehrer die Seelenwelt der Erde. Die zentralen metaphysischen Voraussetzungen der hier skizzierten „Pflanzen-Seelen-Kunde“ des fünften und sechsten Schuljahres lauten: In allem Naturdasein lebt ein Geistig-Seelisches, welches der Mensch erkennen kann, weil er als Mikrokosmos alle Seinsbestandteile der Welt auch in sich selber trägt. In den Gestalten der Pflanzenwelt erscheint ihm die Seele der Erde, welche aufs Engste mit der seinen verwandt ist.

Es ist unschwer erkennbar, dass sich die Grundlagen und Resultate dieser Pflanzenkunde an der Waldorfschule nicht ohne weiteres schon aus der Goetheschen Naturforschung ergeben. Vielmehr bezieht der Waldorflehrer hier in seine „goetheanistische“ Naturauffassung eine spirituelle Dimension mit ein, die sich nur von der Anthroposophie Rudolf Steiners her erschließt. Die Waldorfschulen sind hier also – insbesondere in der Klassenlehrerzeit – nicht nur anthropologisch und methodisch, sondern durchaus auch inhaltlich vom Geist der Anthroposophie inspiriert.

e. Die Leitung der Schule – Kollegiale Selbstverwaltung in einheitlichem Geist

Die Lehrerschaft leitet „ihre“ Schule gemäß einer *kollegialen Verfassung* selbst. Sie tagt dazu in wöchentlichen Konferenzen und entscheidet in allen Beschlussangelegenheiten einmütig. Diese *Selbstverwaltung* erfordert einen hohen Grad an Kooperations-

⁹ E.-M. Kranich: Morphologisches und physiologisches Verstehen von Pflanzen, 134f.

fähigkeit und birgt in sich zugleich ein großes Konfliktpotential, da für die meisten Angelegenheiten – anders als an staatlichen Schulen – kaum formale Vorgaben existieren. Obwohl zahlreiche empirische Untersuchungen über Schulqualität inzwischen übereinstimmend die Bedeutung einer direktorialen Leitung und einer die Schule beratenden Schulaufsicht für die pädagogische Kultur und unterrichtliche Effektivität einer Schule belegen, halten die Waldorfpädagogen unbeirrbar an der Steinerschen Idee der „Lehrer-Republic“ fest. Denn die damit verbundene Vorstellung von Autonomie ist nicht nur – wie bei den reformpädagogischen Zeitgenossen Steiners – pädagogisch oder politisch begründet, sondern entspringt letztlich aus der Gedankenwelt der Anthroposophie. Der Ausgangspunkt und die Grundlage der Waldorfschulbewegung ist das umfassende Sozialkonzept Steiners, die Idee der *Dreigliederung des sozialen Organismus*. Im rechtlich-politischen Bereich soll die Idee der Gleichheit, im Wirtschaftsleben die der Brüderlichkeit und auf dem geistig-kulturellen Gebiet, zu welchem die Schule gehört, die Idee der Freiheit bestimmend sein.

Steiner formuliert sein soziales Reformprogramm indes nur vordergründig im radikaldemokratischen Geist der Französischen Revolution. Die Letztbegründung seines sozialen Dreigliederungsimpulses erfolgt im Lichte der Weltanschauung der Anthroposophie mit ihren Grundgesetzen des Mikrokosmos und der Reinkarnation des Geistigen: Der politisch-rechtliche Bereich entspreche dem physischen Leib, der nach dem Tode wieder zu Materie zerfalle; das Wirtschaftsleben entspreche dem seelisch-astralischen Leib des Menschen, dessen brüderlich-solidarische Gesinnung über die Schwelle des Todes mit in die übersinnliche Welt hineingelangen könne; das kulturelle Leben entspreche schließlich der geistigen Ich-Wesenheit des Menschen; deshalb wirkt sich das engagierte Handeln in diesem Bereich auch noch positiv in der nächsten Inkarnation aus.¹⁰ Die Freiheit der Schule ist zwar auch eine pädagogische Voraussetzung für die freiheitliche Erziehung der jungen Generation; in der kosmisch-menschheitlichen Sicht der Anthroposophie dient sie aber vor allem der Befreiung des „höheren“ menschlichen Geistes aus den Fesseln der „niedereren“ politischen und ökonomischen Zwecke.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die in der pädagogisch interessierten Öffentlichkeit weit verbreitete Ansicht, die Freie Waldorfschule sei eine Schule mit einer besonderen reformpädagogisch-kindorientierten Prägung, gleichsam zu kurz greift. Die Waldorfschule ist, insbesondere in den acht Jahren der Klassenlehrerzeit, in ihren pädagogischen Normen und Formen eine Schule aus einem einheitlichen Geist, dem Geist der Anthroposophie. Sie unterscheidet sich von den anderen Schulen der Reformpädagogik bis heute durch den hohen Grad der

¹⁰ Vgl. R. Steiner: Der innere Aspekt des sozialen Rätsels, 25ff.

„Spiritualisierung“ und Ritualisierung in allen Bereichen ihrer Schulkultur. Im Hinblick auf das Ausmaß an weltanschaulicher Geschlossenheit darf die Freie Waldorfschule hierzulande als beispiellos gelten.

3. Der weltweite Erfolg der Pädagogik Rudolf Steiners

Heute findet man Freie Waldorfschulen und die mit ihnen verwandten vorschulischen und heilpädagogischen Einrichtungen auf allen fünf Kontinenten. Die anthroposophische Schulbewegung kann mittlerweile neben der Montessori-Pädagogik als die erfolgreichste Reforminitiative gelten, die aus der klassischen Epoche der Reformpädagogik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Dieser erstaunliche Sachverhalt schlägt sich in den in der Tabelle dokumentierten Zahlen nieder, welche die Ausbreitung der Schulbewegung in ausgewählten europäischen und außereuropäischen Staaten wiedergeben sollen.

	1951	1971	1981	1991	2005
Deutschland	24	32	72	134	191
Schweiz	4	8	24	33	36
Niederlande	7	8	41	85	92
Großbritannien	6	6	16	26	30
Schweden	1	3	10	22	41
<i>Europa</i>	<i>47</i>	<i>74</i>	<i>207</i>	<i>298</i>	<i>639</i>
USA	5	10	23	67	121
Kanada	0	2	5	10	7
Australien	0	1	8	17	31
Neuseeland	0	1	4	4	9
Südafrika	0	3	4	6	18
weltweit	53	95	259	524	894

Anzahl der Freien Waldorfschulen (Angaben: Bund der Freien Waldorfschulen 1/2006)

Die Ursachen und Gründe für diese erstaunlich starke, aber erst relativ spät einsetzende internationale Expansion der Rudolf-Steiner-Schulen sowie der Waldorfkinderergärten und heilpädagogischen Einrichtungen auf anthroposophischer Grundlage sind sicher vielfältig. Eine fundierte Klärung der Gründe für die Aktualität, die Akzeptanz und den Erfolg von Waldorfschulen kann nur durch empirische Forschung erfolgen. Um erste und vorläufige Antworten auf diese Fragen zu geben, sollen im Folgenden Ergebnisse aus drei aktuellen empirischen Studien vorgestellt werden, einer Evaluations-, einer Absolventen- und einer Schulkulturstudie.

4. Welche Lernerfolge erzielen die Schüler der Freien Waldorfschulen?

Die aktuellste Evaluationsstudie über Waldorfschulen ist die vor kurzem in Schweden veröffentlichte Dreijahresstudie von Bo Dahlin (2005). Eine besondere Stärke dieser ausschließlich quantitativ angelegten Fragebogenstudie liegt in der Möglichkeit des Vergleichs der sozialen Milieus, der Lernergebnisse und der Bildungsmotivationen der schwedischen Waldorfschüler mit denen der Schülerschaft der öffentlichen Schulen.

Bezüglich der *sozialen Herkunft* der Waldorfschüler ergab eine Fragebogenerhebung in 851 Elternhäusern (Rücklauf: 60 %), dass Waldorfer Eltern in Schweden eine relativ homogene soziale Gruppe darstellen. Sie sprechen zu neun Zehnteln schwedisch als Muttersprache, verfügen im Allgemeinen über eine gute Ausbildung und ein Mittelschicht-Einkommen; sie gehen zumeist „weicher“, d.h. sozialen und pflegerischen Berufstätigkeiten nach; ihre politischen Sympathien liegen eher auf der ökologisch bestimmten linken Seite des Spektrums. Ihre weltanschauliche Orientierung ist mehrheitlich religiös bzw. spirituell bestimmt und veranlasst sie zu einer eher solidarischen Haltung gegenüber den sozial Schwachen in der schwedischen Gesellschaft.

Durch diesen hohen Grad an sozialer Homogenität ihrer Elternschaft trägt die Waldorfschule – programmatisch ungewollt – zu einer gewissen sozialen und kulturellen Segregation in der schwedischen Gesellschaft bei. Im Unterschied zur Elternschaft anderer privater Schulen ist dieser Distinktionsprozess bei den Waldorfer Eltern weniger durch das ökonomische oder soziale Kapital bestimmt, sondern vor allem (bei 70 %) durch die Wahl einer bestimmten Erziehungskultur.

Bezüglich der *Ergebnisse in den nationalen Schulleistungstests* in den Fächern Schwedisch, Englisch und Mathematik am Ende des neunten Schuljahres ergab der Vergleich zwischen 493 Waldorf- und 21 208 Regelschülern, dass ein größerer Teil der Waldorfschüler die vorgegebenen Standards – insbesondere im Fach Mathematik – nicht erreichte. Die Waldorfpädagogen erklären sich dies dadurch, dass ihre Schüler nicht mit dieser Art der Leistungsmessung vertraut sind und dass einige der befragten

Sachverhalte gemäß dem auf zwölf Schuljahre angelegten Waldorflehrplan erst zu einem späteren Zeitpunkt als in den Regelschulen behandelt werden.

Aus den Antworten auf den zusätzlich ausgefüllten Fragebögen ergab sich, dass die befragten 196 Waldorfschüler sich an ihrer Schule wohler fühlten als die 5 941 Schüler der Regelschulen, dass die Waldorfschüler ein positiveres Bild von ihren Schulleistungen besaßen und ein größeres Interesse an den in Frage stehenden Fächern zeigten. Gleichwohl fühlten sie sich weniger gut in der Lage als die Regelschüler, die Anforderungen der standardisierten Tests in den drei Fächern zu meistern.

Ein viel positiveres Bild ergibt sich für die Waldorfschüler desselben Schuljahres im Hinblick auf ihre *sozialen Kompetenzen*. Zwei Befragungen von 325 bzw. 196 Waldorf- und 407 bzw. 5 941 Regelschülern erbrachten, dass Waldorfschüler in höherem Grad die Leitziele demokratischer Erziehung erreichten. Sie entwickelten beispielsweise mehr Offenheit und Toleranz gegenüber gesellschaftlichen Außenseitern – mit Ausnahme der Kriminellen, Nazis und Rassisten, gegen welche sie sich entschlossen wehren würden. Insgesamt legen die Antworten die Schlussfolgerung nahe, dass die Waldorfschulen noch mehr aktive, verantwortungsbereite, demokratische junge Bürger hervorbringen als die Regelschulen. Inwieweit dies allein die Wirkung der Inhalte, Methoden und pädagogischen Beziehungen dieser Schule ist oder auch auf den spezifischen kulturellen Ansprüchen und Werten ihrer Elternschaft basiert, lässt sich aus den vorliegenden Daten nicht entscheiden.

Obwohl die Waldorfschüler in den nationalen Tests im 9. Schuljahr fachlich nur mäßige Erfolge erzielen, entscheidet sich später der größte Teil von ihnen (58 %) für das *Hochschulstudium*. Dies ergibt sich aus einem an 871 ehemalige Waldorfschüler geschickten Fragebogen (Rücklauf 68 %). Frühere Waldorfschüler findet man in allen Fachbereichen der Universitäten; sie studieren die gewählten Fächer stärker aus persönlichem Interesse als aufgrund von Erwägungen der Nützlichkeit für eine spätere berufliche Karriere. Die meisten von ihnen fühlen sich für die Anforderungen ihres Studiums von ihrer Schule besser gerüstet als ihre Kommilitonen aus den öffentlichen Schulen. Bis auf wenige Ausnahmen (6 %) sind sie der Ansicht, dass ihnen die Waldorfschule viel Selbstvertrauen, einen selbstständigen und kritischen Umgang mit dem wissenschaftlichen Wissen sowie die Bereitschaft zum lebenslangen Weiterlernen vermittelt habe.

5. Was wird später aus den Waldorfschülern und wie sehen sie ihre Schule im Rückblick?

Kürzlich wurden die Ergebnisse einer von Heiner Barz und Dirk Randoll geleiteten *Ehemaligen-Studie* veröffentlicht. Von den 3 500 versendeten Fragebögen wurden

1 127 ausgefüllt zurückgeschickt (Rücklauf 32,2 %). Die Gesamtstichprobe wurde aus Angehörigen dreier verschiedener Waldorfschülergenerationen (1939-1942; 1945-1954; 1967-1974) gebildet, um unterschiedliche wirtschaftliche, soziokulturelle und familiäre Bedingungen des Aufwachsens und verschiedene Etappen der Waldorfschulbewegung in Deutschland zu repräsentieren.

Die gleichsam „härtesten“ Daten mit der Möglichkeit des Vergleichs mit der Gesamtbevölkerung liefert die Teilstudie von Anne Bonhoeffer und Michael Brater (2007) über die *berufliche Entwicklung der ehemaligen Waldorfschüler*. Die Auswertung zu den Berufen der Eltern ergibt, dass die ehemaligen Waldorfschüler in Deutschland weiterhin überwiegend aus der gehobenen, akademisch ausgebildeten Mittelschicht stammen, dem früher so genannten „Bildungsbürgertum“. Während der Anteil der Akademiker in der deutschen Bevölkerung im Mikrozensus des Jahres 2004 bei 12 % lag, gehörten mehr als 40 % der Väter der ehemaligen Waldorfschüler dieser Gruppe an. Fast ein Fünftel der Waldorfeltern – mit steigender Tendenz in den jüngeren Alterskohorten – waren Lehrerinnen und Lehrer (aller Schulstufen und -arten); bei den Vätern folgten ihnen in der Häufigkeit die Ingenieure vor den Kaufleuten und den Unternehmern bzw. Managern. Bei der größten Elterngruppe der Lehrer handelt es sich hauptsächlich um solche, die an staatlichen Schulen tätig sind.

Wie schon bei ihren Eltern stellen auch unter den ehemaligen Waldorfschülern die Lehrerinnen und Lehrer mit 14,6 % die größte Berufsgruppe dar. Wie bei den Waldorf-Vätern steht an zweiter Stelle der Beruf des Ingenieurs (9,8 %), auch die Anteile der Gesundheitsdienstberufe (8,6 %) sowie der Ärzte und Apotheker (7,7 %) sind bei den Absolventen und ihren Vätern bzw. Müttern identisch. Dreimal so hoch wie bei ihren Vätern ist der Anteil der geistes- und naturwissenschaftlichen Berufe (9,5 %) und doppelt so hoch ist die Zahl der Künstler (7,2 %) unter den ehemaligen Waldorfschülern. Viel niedriger ist bei ihnen dagegen der Anteil der Kaufleute.

Im Vergleich mit der deutschen Gesamtbevölkerung ist also der Anteil der Lehrer unter den Waldorfschulabsolventen fast um das Fünffache und derjenige der Ingenieure um das Vierfache höher. Noch größer ist die Differenz bei den geistes- und naturwissenschaftlichen Berufen, bei Ärzten, Apothekern und bei Künstlern. Insgesamt ergibt sich, dass die ehemaligen Waldorfschüler fast viermal häufiger als die Grundgesamtheit (46,8 % vs. 12 %) eine Hochschulausbildung absolviert und überdurchschnittlich häufig akademische, künstlerische, medizinisch-therapeutische und sozialpflegerische Berufe erlernt haben. Unterdurchschnittlich seltener gehen sie in Berufe aus den Gruppen der Kaufleute und Bürofachkräfte, was auf eine eher wirtschaftsferne berufliche Orientierung hindeutet. Bemerkenswert ist auch der Befund, dass nur 2,7 % aller befragten ehemaligen Waldorfschüler zum Zeitpunkt der Befragung arbeitslos waren, während die amtliche deutsche Statistik 12,0 % auswies. Die Befriedigungspotentiale ihrer Berufstätigkeit liegen für die früheren Waldorf-

schüler weniger oft in extrinsischen Anreizen wie Freizeit, Prestige und Aufstiegschancen als vielmehr intrinsisch in den Entfaltungsmöglichkeiten ihrer Arbeit als solcher.

Als die wichtigsten Ergebnisse ihrer Teilstudie halten Bonhoeffer und Brater fest:

- (1.) Die Waldorfschule ist faktisch nach wie vor keine Schule für alle Kinder, sondern zentral eine Schule des Bildungsbürgertums, welches sich hier habituell reproduziert.
- (2.) Das Vorurteil, Waldorfschulen brächten nur Künstler und lebensuntüchtige Schöngelichter hervor, darf angesichts des breiten Spektrums anspruchsvoller Berufstätigkeiten der ehemaligen Waldorfschüler als eindeutig widerlegt gelten.
- (3.) Die Waldorfschulen besitzen eine erstaunlich hohe pädagogische Effektivität; denn sie befähigen, trotz des Verzichts auf die Selektionspraxis und Leistungsdifferenzierung der staatlichen Schulen, ihre Schülerschaft zu erfolgreichen beruflichen Karrieren; ehemalige Waldorfschüler vermögen es offenbar, in ihren Berufen den Stürmen des Arbeitsmarktes relativ gut standzuhalten.
- (4.) Waldorfschulen sind Schulen für eine pädagogisch kompetente Elternschaft, welche aufmerksam über die pädagogische Qualität ihrer Schule wacht; dieser Schluss liegt nahe angesichts des außerordentlich hohen Anteils an Lehrerfamilien, die ihre Kinder den Waldorfschulen anvertrauen. In der Schulwahl dieser Eltern steckt implizit ein kritisches Urteil über die pädagogische Qualität der staatlichen Schulen.

Aus der Teilstudie von Dirk Randoll über die *Einstellungen ehemaliger Waldorfschüler zu ihrer Schule* sind ergänzend noch die folgenden Einzelbefunde von Interesse: Der Prozentsatz der ehemaligen Waldorfschüler, welche ihr Verhältnis zur Anthroposophie als „praktizierend/engagiert“ bezeichnen, ist innerhalb von drei Jahrzehnten von 17,0 % auf 7,2 % zurückgegangen; der schon starke Anteil der Indifferenten und Kritiker der Steinerschen Lehre unter den Absolventen hat sich dagegen von 53,4 % auf 61,4 % weiter erhöht. Auch wenn für 58,7 % der Probanden die Waldorfschulen zu wenig leistungsorientiert sind und mehr als die Hälfte der Befragten (52,2 % – sogar 64,0 % aus der jüngsten Generation) der Auffassung ist, dass die Waldorfschulen gegenüber neueren pädagogischen Entwicklungen nicht aufgeschlossen sind, halten insgesamt 62,8 % unter ihnen die Waldorfschulen doch für die besten Schulen, welche sie kennen.

Im *Rückblick auf Zeit in der Schule* hat sich die überwiegende Anzahl der Absolventen (mehr als 80 %) in der Waldorfschule zugehörig, wohl und geborgen gefühlt; ein ähnlich hoher Anteil von ihnen würde – heute vor die Wahl gestellt – noch einmal auf eine Waldorfschule gehen. Knapp die Hälfte der Befragten (45,7 %) hat auch die eige-

nen Kinder wieder einer Waldorfschule anvertraut bzw. hat die Absicht, dies in Zukunft zu tun; ein noch höherer Prozentanteil (58,7 %) bejaht die Aussage, bei der Erziehung der eigenen Kinder Elemente der Waldorfpädagogik aufgegriffen zu haben. Die überwiegende Mehrheit der Probanden (84,1 %) hat die im Unterricht der Waldorfschule vermittelten Inhalte als sinnvoll erlebt und hier auch eigene Ideen verwirklichen können (73,5 %). Als kritische Punkte des Waldorfunterrichts erscheinen für mehr als die Hälfte der Befragten die geringe Bedeutung der naturwissenschaftlichen Fächer sowie der Politik und des Sports; 38 % der ehemaligen Waldorfschüler haben während der Schulzeit privaten Zusatz- bzw. Nachhilfeunterricht genommen.

Im Unterricht und im Schulleben hat die Anthroposophie Rudolf Steiners nach Ansicht von 60,8 % der Ehemaligen aus allen drei Alterskohorten kaum eine Rolle gespielt; nur 15,8 % (bei den Jüngeren 19,0 %) befürworteten die gegenteilige Fragebogen-Antwort „Ich fühlte mich in der Schule zur Anthroposophie hin gedrängt“.

Als *Besonderheiten ehemaliger Waldorfschüler*, durch die sie sich von den Mitmenschen unterscheiden, die keine Rudolf-Steiner-Schule besucht haben, werden von den Befragten die folgenden Aspekte genannt: Sie sehen sich als offener, interessierter, kreativer, selbstständiger, toleranter und selbstsicherer, fühlen sich allerdings unterlegen im Hinblick auf Leistungsorientierung, Durchsetzungsvermögen, Exaktheit und Selbstdisziplin. Die Vorteile ihrer Bildung sehen sie darin, besser in übergreifenden Zusammenhängen denken zu können sowie über stärker ausgeprägte musisch-künstlerische und handwerklich-praktische Interessen und Fähigkeiten zu verfügen. Ehemalige Waldorfschüler erleben sich gegenüber ihren Mitmenschen als empathischer, sozial interessierter und engagierter, nehmen sich aber auch häufig als Sonderlinge und Außenseiter wahr.

6. Wie erleben Lehrer und Schüler den Alltag in der Waldorfschule?

Über den Alltag der Waldorfschulen, die dort stattfindenden Interaktionen zwischen den Lehrern und Schülern und die sie leitenden Orientierungen liegen bislang nur wenige Forschungsbefunde vor.

In einer Studie¹¹ haben wir im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Lehrer-Schüler-Beziehungen an Waldorfschulen“ die

¹¹ Vgl. H. Ullrich u. a.: *Autorität und Schule*; G. Graßhoff u. a.: *Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen*.

besondere Qualität des pädagogischen Verhältnisses zwischen frühadoleszenten Waldorfschülern und ihren Klassenlehrern untersucht, von welchen sie bereits acht Jahre lang ununterbrochen im Hauptunterricht unterrichtet worden sind. Angesichts der sozialwissenschaftlichen Diagnosen zum Strukturwandel des Aufwachsens und zur Erosion der personalen Vorbilder wollten wir untersuchen, ob und inwieweit in einer Reformschule, deren Pädagogik diesen gesellschaftlich dominierenden Entwicklungen geradezu entgegengesetzt ist, heute noch eine Lehrer-Schüler-Beziehung von besonderer personaler Qualität generiert werden kann und ob bzw. inwieweit ein solch enges, an emotionaler Nähe und Asymmetrie orientiertes pädagogisches Verhältnis für heutige frühadoleszente Schüler auch erhebliche Probleme mit sich bringt.

An drei schulkulturell deutlich kontrastierenden Waldorfschulen wurden der Hauptunterricht des Klassenlehrers eine Woche lang videographiert, berufsbiographische Interviews mit den Klassenlehrern durchgeführt, (schul-)biographische Interviews mit mindestens vier ausgewählten Schülerinnen und Schülern der achten Klasse erhoben, für diese Schüler zusätzlich die Verbalzeugnisse der siebten Klasse dokumentiert und schließlich in jeder der drei Waldorfschulen eine Gruppendiskussion mit ausgewählten Lehrern und Repräsentanten aufgezeichnet. Für jede von uns untersuchte achte Klasse an den drei Waldorfschulen liegen inzwischen mindestens drei Rekonstruktionen von maximal kontrastierenden „Eckfällen“ vor, die sich jeweils als harmonische, antagonistische und ambivalente Passungsverhältnisse zwischen Klassenlehrer- und Schülerpersonen begreifen lassen.

Als ein zentraler Befund unserer Fallrekonstruktionen lässt sich festhalten, dass Waldorfschulen offensichtlich durch ihre besondere pädagogische Prägung soziale Räume und Atmosphären bieten, in denen langjährige Lehrer-Schüler-Beziehungen so intensiv ausgestaltet werden können, dass sie die an öffentlichen Schulen gängigen Rollenerwartungen weit transzendieren. Die von uns untersuchten drei Klassenlehrer agieren nicht nur als Organisationsvertreter oder pädagogische Professionelle, sondern werden auch zu signifikanten Bezugspersonen bei einigen der ihnen anvertrauten Edukanden. Das pädagogisch entgrenzte Selbstverständnis dieser Lehrpersonen hängt eng mit ihren jeweiligen Professionalisierungspfaden zusammen. Die Wege von Frau Weber und Herrn Friedrich in den Lehrerberuf sind biographisch tief verankert und folgen anscheinend einer inneren Entwicklung – im ersten Fall der Entfaltung eines ursprünglichen pädagogischen Impetus, im zweiten der Realisierung einer spirituellen Berufung. Nur bei Herrn Krüger erscheint der Zugang weniger konsistent und eher von zufälligen situativen Herausforderungen bestimmt; doch diese werden von ihm als „Rufe des Schicksals“ gedeutet, denen Folge zu leisten ist.

Dem jeweiligen berufsbiographischen Selbstentwurf entsprechend, realisiert jede der drei Lehrpersonen als Klassenlehrer bzw. als Klassenlehrerin gegenüber ihrem

Lieblingsschüler eine andere Form der „pädagogischen Liebe“. Während die Beziehung von Frau Weber zu ihrem Problemkind Martin von fürsorglicher Mütterlichkeit bestimmt ist, wird diejenige von Herrn Friedrich zu seinem Jünger Jonas von einem platonisch-idealistischen Erweckungswillen getragen. Die besondere Sympathie von Herrn Krüger für seine jugendliche Protagonistin Persephone entspringt primär einem tiefgründigen ästhetischen Wohlgefallen an ihrem souveränen schulischen Rollenspiel als Hauptdarstellerin seines Klassenensembles.

Auch für diese drei Schülerpersonen lässt sich übrigens als eine Voraussetzung für das harmonische Passungsverhältnis zur Klassenlehrerperson ein besonderer biographischer Zugang zur Waldorfschule als der Schule ihrer – gleichsam nachträglichen – persönlichen Wahl nachweisen. Für Martin ist sie die eigentliche Heimat im Strudel seiner turbulenten geographischen Mobilität und seiner sich auflösenden familiären Beziehungen, für Persephone ist sie der soziale Ort, an dem die anthroposophisch inspirierte Lebensform ihres Elternhauses nahtlos ihre Fortsetzung finden kann, und für Jonas ist sie nach seinem mehrfachen Scheitern an öffentlichen Schulen der einzige ihm verbliebene bekömmliche Lern- und Lebensraum.

Die enge pädagogische Beziehung zwischen den Waldorfklassenlehrern und ihren „prominenten“ Schülern bringt für diese nicht nur Chancen, sondern auch Risiken mit sich. In jedem der harmonischen Passungsverhältnisse eröffnet die Lehrperson für eine ihr habituell affine und biographisch verwandte Schülerperson – wie beispielsweise Frau Weber für Martin – einen entwicklungsproduktiven Raum der emotionalen, kognitiven und sozialen Anerkennung. Hierin können sowohl durch Halt gebende Unterstützung außerschulische Probleme und familiäre Defizite bearbeitet als auch durch besondere künstlerische und intellektuelle Herausforderungen zusätzliche Entwicklungsimpulse ausgelöst werden. Aus den damit in unterschiedlichem Maße einhergehenden Tendenzen der Intimisierung des pädagogischen Verhältnisses und seiner Entgrenzung über den Zeitraum des Unterrichts hinaus erwächst für den Schüler allerdings auch die Gefahr, unbewusst für die Erfüllung der persönlichen Ambitionen und Nähe-Bedürfnisse des Klassenlehrers instrumentalisiert und dadurch in seinen eigenen adoleszenten Ablösungsprozessen behindert zu werden. Wenn dem Schüler also nicht zugleich auch Möglichkeiten zur rollenförmigen Distanzierung zugestanden werden, wird die exklusive Beziehung zum Klassenlehrer mit Verlusten an Autonomie erkaufte – ganz zu schweigen von der Stigmatisierung und drohenden Isolation durch die Mitschüler.

Die Rückseite der „pädagogischen Liebe“ der Klassenlehrerperson, aus welcher sich für einen mit ihr „kongruenten“ Schüler ein harmonisches Passungsverhältnis ergeben hat, bilden die spannungsvollen Beziehungen mit solchen Schülerinnen und Schülern, die diesem Lehrerhabitus diametral widersprechen – z.B. zwischen Frau Weber und Anna durch deren frühadoleszente Distanzierungsbewegungen und Autonomiebehauptun-

gen oder zwischen Herrn Friedrich und Lydia wegen deren hedonistisch-jugendkultureller Orientierung und Provokationslust. Die stärksten Spannungen zeigt die Beziehung zwischen Herrn Krüger und Sebastian. Dessen frühadoleszente Distanzierungsbewegungen, seine starke fachliche Leistungsmotivation und seine sportiv-medial ausgeprägten Freizeitinteressen widerstreiten sowohl dem waldorfpädagogischen Selbstverständnis von Herrn Krüger als auch den hochkulturellen und lebensreformerischen Orientierungen des Waldorfschulumilieus. Während für Martin die achtjährige Beziehung zu Frau Weber eine Stabilisierung seiner persönlichen Entwicklung und eine Beheimatung in der Klassengemeinschaft mit sich gebracht hat, bedeutet für Sebastian die Beziehung zu Herrn Krüger zunehmend eine Missachtung seiner Identitätskonstruktion, was schließlich zu seiner Etikettierung als Problemschüler und zur faktischen (Selbst-)Ausschließung aus dem Unterrichtsgeschehen führt.

Ein wichtiger Grund für diese diskrepanten Beziehungsverläufe liegt in der unterschiedlichen Einstellung der Schüler auf die Autoritätskonzepte ihrer Klassenlehrerpersonen: Martin hat keine Mühe damit, sich – durchaus taktierend – der mütterlichen Fürsorge von Frau Weber weiterhin anzuvertrauen und in einer pädagogischen Dyade innerhalb der Klasse noch ihr „Kind“ zu bleiben; Sebastian hingegen kollidiert mit dem hartnäckigen (Theater-)Regisseur Krüger, weil er es selbstbewusst ablehnt, die für ihn vorgesehene Rolle im Ensemble des Klassenkollektivs zu spielen. In allen dargestellten Beziehungen geht es also nicht zuletzt um den Umgang der frühadoleszenten Schüler mit der Macht ihrer Klassenlehrer, welche an Waldorfschulen fachlich und pädagogisch so unbeschränkt bzw. „entgrenzt“ erscheint wie an keiner anderen uns bekannten Schulform der Sekundarstufe.¹²

¹² Auch wenn das acht Jahre lange Klassenlehrer-Regime in jedem der von uns rekonstruierten Fälle in unterschiedlichem Maße Chancen und Risiken für die Schüler mit sich bringt, sollten die Waldorfschulen doch – gerade angesichts der dokumentierten negativen Fälle – intensiv darüber nachdenken, ob sie nicht die Macht der Klassenlehrer zeitlich und fachlich enger begrenzen sollten. Die an einigen wenigen Waldorfschulen schon praktizierten neuen Mittelstufenmodelle, in denen der Klassenlehrer nach der sechsten Klasse abgelöst und den Fachlehrern ein stärkeres Gewicht gegeben wird, bieten m. E. einen eher zeitgemäßen und pädagogisch produktiveren Kompromiss. Sie tragen damit auch den immer wieder bestätigten Befunden der Schul- und Jugendforschung eher Rechnung, dass durchschnittlich nach dem sechsten Schuljahr ein Umbau der Lernmotivation erfolgt und eine stärkere Orientierung an den außerschulischen Interessen der Gleichaltrigenkultur einsetzt.

7. Schluss

Auf Grund der hier referierten Forschungsergebnisse, insbesondere der Befunde der eigenen qualitativen Studie über die Praxis des Klassenlehrerkonzepts, möchte ich abschließend als *Diskussionsthese* formulieren: Waldorfschulen stellen im Vergleich zu Regelschulen – speziell den Gymnasien – pädagogische Gegenwelten dar, die durch reflexiv entmodernisierende Züge gekennzeichnet sind. *Reflexiv*, weil sie sich selbst als eine pädagogische Antwort verstehen auf die Problematiken der immer früheren Verselbständigung der Heranwachsenden, der weiter durchgreifenden Rationalisierung und Standardisierung des schulischen Lernens und des Rückgangs verlässlicher Wertorientierungen und personaler Vorbilder. *Entmodernisierend*, weil es hier um die Errichtung schulischer Gegenwelten geht, die durch die „Entgrenzung“ des pädagogischen Verhältnisses und des fachlichen Lernens genau diese Modernisierungsrisiken beschränken und kompensieren sollen. Dies erklärt auch, warum die Waldorfschulen nicht nur die familiären Milieus ansprechen, die selbst entmodernisierenden Lebensformen nahestehen, sondern auch für solche Eltern interessant sind, die gerade durch die Lasten und Risiken der Modernisierung gekennzeichnet sind oder modernisierungskritische Haltungen zeigen. Gerade für jene familiären Milieus kann der Bezug auf die Waldorfschule als bewusste Wahl einer pädagogischen Gegenwelt verstanden werden, welche das kompensieren und ermöglichen soll, was bereitzustellen den Familien selber heute immer größere Schwierigkeiten bereitet. So gesehen ist die Tatsache, dass der Anteil der „Scheidungskinder“ an keiner Schulform so hoch ist wie an der Waldorfschule, auch nicht mehr erstaunlich.

Literatur

- Bonhoeffer, A. / Brater, M.: Berufliche Entwicklungen ehemaliger Waldorfschüler, in: Barz, H. / Randoll, D. (Hg.): Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, Wiesbaden 2007, 45-99
- Dahlin, B.: A Summary of the Swedish Waldorf School Evaluation Project, Karlstad 2005
- Graßhoff, G. / Höblich, D. / Stelmaszyk, B. / Ullrich, H.: Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen als biografische Passungsverhältnisse, in: Zeitschrift für Pädagogik 52 (2006), 571-590
- Idel, T.-S.: Waldorfschule und Schülerbiografie. Fallrekonstruktionen zur lebensgeschichtlichen Relevanz anthroposophischer Schulkultur, Wiesbaden 2007
- Kranich, E.-M.: Morphologisches und physiologisches Verstehen von Pflanzen, in: Buck, P. / Kranich, E.-M. (Hg.): Auf der Suche nach dem erlebbaren Zusammenhang. Übersehene Dimensionen der Natur und ihre Bedeutung für die Schule, Weinheim/Basel 1995, 124-135
- Leber, S. (Hg.): Waldorfschule heute. Einführung in die Lebensformen einer Pädagogik, Stuttgart 1993
- Müller, H.: Von der heilenden Kraft des Wortes und der Rhythmen. Die Zeugnisprüche in der Erziehungskunst Rudolf Steiners, Stuttgart ²1977
- Prange, K.: Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik, Bad Heilbrunn/Obb. ³2000
- Randoll, D.: Die Zeit in der Freien Waldorfschule, in: Barz, H. / Randoll, D. (Hg.): Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, Wiesbaden 2007, 175-235
- Skiera, E.: Reformpädagogik in Geschichte und Gegenwart. Eine kritische Einführung, München/Wien 2003
- Steiner, R.: Der innere Aspekt des sozialen Rätsels – Die soziale Frage als Wendepunkt der Menschheitsentwicklung (1919), Dornach 1945
- Steiner, R.: Ansprachen für die Kinder, Eltern und Lehrer (1919-1924), Stuttgart 1958 (GA 298)
- Ullrich, H.: Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung, Weinheim/München ³1991
- Ullrich, H. / Helsper, W. / Stelmaszyk, B. / Graßhoff, G. / Höblich, D. / Jung, D.: Autorität und Schule. Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen an Waldorfschulen, Wiesbaden 2007

Zwischen Etabliertheit und Neubesinnung – der anthroposophische Kulturimpuls im Wandel?

Vor knapp 20 Jahren erschien im Spiegel eine Serie des Journalisten Peter Brügge über „Die Anthroposophen“. Damals befand sich die Bundesrepublik Deutschland auf dem Höhepunkt der so genannten „Alternativbewegung“, und was Anthroposophen seinerzeit anzubieten hatten, schien ein umfassendes Erneuerungsprogramm für alle Lebensgebiete zu bieten, die damals auf „Alternativen“ hin befragt wurden: Schulen, Krankenhäuser, gesunder Landbau, neue Lebensformen – Anthroposophen schienen diejenigen zu sein, die schon da angekommen waren, wo die Grünen erst hinwollten, und die schon seit langem praktizierten, was andere erst neu entdeckten. Die Spiegel-Serie war durchaus von der vorsichtigen Vermutung überzogen, die Anthroposophen könnten vielleicht, mit dem Rückenwind des damaligen Zeitgeistes, aus ihrer „Verborgenheit“ heraustreten und zu einer breiteren gesellschaftlichen Bewegung in Deutschland werden.

Diese Erwartung hat sich heute, 20 Jahre später, nicht erfüllt. Die Anthroposophie ist keine breite Strömung in Deutschland geworden, sie ist, verglichen mit den 80er und frühen 90er Jahren, vermutlich eher etwas „geschrumpft“; der Zeitgeist ist ein anderer geworden, denn heute bestimmt nicht die Suche nach alternativem Rückzug, nach heiler Natur und friedlichem Miteinander die Welt, sondern die harte Realität des Neoliberalismus und der Kampf der Kulturen – allerdings auf seltsame Weise gepaart mit einer so nie da gewesenen gleichzeitigen Präsenz zahlreicher spiritueller Strömungen und Traditionen weltweit und einer offenbar zunehmenden Sensibilität von immer mehr Menschen für spirituelle Themen und Erfahrungen. Wie kommt die Anthroposophie mit dieser veränderten Zeitlage zurecht? Wie stellt sich die anthroposophische Szene in Deutschland heute dar?

Als Grundlage zur Beantwortung dieser Frage stütze ich mich vor allem auf die tagtägliche Verbundenheit mit der anthroposophischen Szene, die wir im Rahmen der Zeitschrift „Info3 – Anthroposophie im Dialog“ praktizieren. Wir berichten über sie nicht nur als Magazin, das sich als ihr selbstkritischer Begleiter versteht, sondern wir sind in dieser Szene auch Dienstleister: zum Beispiel als Herausgeber des Adressenverzeichnisses Anthroposophie, das als eine Art „Branchenbuch Anthroposophie“ das gesamte Dienstleistungsangebot der anthroposophischen Szene aktuell dokumentiert. Die jüngste Ausgabe dieses Verzeichnisses hält rund 7 000 Adressen von Einrichtungen, Initiativen und Einzelpersonen bereit. Die Breite des Angebotes reicht dabei von anthroposophischen Arztpraxen, Therapien, Waldorfschulen und -Kindergärten, Demeter-Höfen, Verlagen, Kunstprojekten, Behin-

derbearbeitet, Biographieberatung bis hin zu Wirtschaftsinitiativen, Geldinstituten und Rechtsanwälten – für praktisch alle Lebenslagen ist etwas dabei. Darüber hinaus findet man in dem Verzeichnis etwa eintausend Berufsbildungslehrgänge; weitere rund 10 000 Plätze gibt es für Ausbildung, Praktikum und Zivildienst.

Dies mag bereits eine erste Größenordnung vor Augen führen. Die damit dokumentierte anthroposophische Infrastruktur in Deutschland ist beachtlich und zeigt, dass die Anthroposophie heute ein etablierter Faktor geworden ist. In allen großen Städten und Gemeinden Deutschlands ist die „Anthroposophische Gesellschaft“ vertreten, in großen Städten wie Frankfurt, Berlin oder Hamburg sogar mit eigenen Veranstaltungszentren, den Rudolf Steiner-Häusern, die allerdings überwiegend eher nach innen arbeiten, d.h. ein überschaubares internes Publikum bedienen.

Wie viele Menschen aber stehen hinter den anthroposophischen Einrichtungen und Aktivitäten? Die Zahl der Anthroposophen in Deutschland ist nicht so leicht zu ermitteln: Nimmt man die Anzahl der in der „Anthroposophischen Gesellschaft“ in Deutschland organisierten Menschen, so kommt man auf derzeit 18 000 Anthroposophen.¹ Hinzurechnen kann man noch rund 10 000 Mitglieder der an Rudolf Steiner orientierten „Christengemeinschaft“, obwohl nicht jeder, der zur „Christengemeinschaft“ gehört, Anthroposoph sein muss. Über die Anzahl derjenigen, die in der anthroposophischen Bewegung zwar engagiert, aber keine Mitglieder der beiden genannten Kreise sind, kann man nur spekulieren. Auf jeden Fall aber wirken die Zahlen doch eher bescheiden, vor allem wenn man sich an Vergleichszahlen anderer weltanschaulicher Gruppen orientiert: Die Zahl der Buddhisten in Deutschland etwa wird mit 160 000 angegeben, die der Zeugen Jehovas mit 165 000.² Nimmt man eine andere Vergleichszahl, dann wird allerdings noch etwas anderes deutlich: Die Globalisierungskritiker-Organisation „Attac“ gibt derzeit 16 000 Mitglieder an, die sich jedoch nur auf ein einziges Thema konzentrieren und im Wesentlichen auf politische Kampagnen beschränken. Im Vergleich dazu ist es erstaunlich, welche Vielfalt an kontinuierlichen Aktivitäten die relativ kleine Zahl der Anthroposophen auf die Beine stellt.

Was vielleicht eigens betont werden sollte: In einem solch heterogenen Gebilde wie der „anthroposophischen Bewegung“ gibt es – anders als bei anderen Gemeinschaften oder Gruppierungen – keine übergeordnete Ebene, auf der so etwas wie eine strategische Ausrichtung abgestimmt oder gar geregelt würde. Auch der Vorstand der „Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland“ übt keine solche Steuerungsfunktion aus, sondern versteht sich selbst wohl eher als ein unterstützen-

¹ Auskunft von Justus Wittich, Mitglied im Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland.

² Quelle: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst REMID.

des Gremium. Jedes der anthroposophischen Lebensfelder (mit seinen je eigenen Vereinen und Verbänden) regelt seine Angelegenheiten autonom.

Die öffentliche Wahrnehmung der Anthroposophie

Wenn man feststellt, dass Anthroposophen, verglichen mit anderen spirituellen oder religiösen Kleingruppen, eine eher überproportionale Wirksamkeit entfalten, dann spiegelt sich das auch in der öffentlichen Wahrnehmung der Anthroposophie in Deutschland. Zur Darstellung dieses Aspekts kann ich mich auf den von unserem Verlag organisierten, wöchentlichen „Informationsdienst Medien Anthroposophie“ (INMEDIA) stützen, der die Berichterstattung über Anthroposophie in Deutschland auswertet und im Durchschnitt wöchentlich etwa zehn Presseberichte zum Thema Anthroposophie weitergibt. Diese Berichte reichen von anthroposophiekritischen Sendungen in Fernsehen und Hörfunk über Print-Artikel, in denen Waldorfpädagogik oder anthroposophische Medizin erwähnt werden, bis hin zu Reportagen über anthroposophische Unternehmen. Sie betreffen praktisch alle möglichen Lebensfelder der Anthroposophie. Über die Tendenz dieser Berichterstattung sagt mein Kollege Sebastian Gronbach, dass etwa 90 Prozent der Berichte eine positive Resonanz haben. „Die Berichte entstammen dem ganz normalen Journalismus, und deshalb finden sich immer wieder auch flapsige Bemerkungen in den Darstellungen.“

Die einzelnen Lebensfelder

Waldorfpädagogik

In Deutschland gab es im Jahr 2006 192 Waldorfschulen mit knapp 80 000 Schülern. Nach jüngsten Zahlen des statistischen Bundesamtes in Wiesbaden wurden im laufenden Schuljahr 0,8 Prozent der neuen Erstklässler in Waldorfschulen eingeschult. Das ist nicht nur verglichen mit den staatlichen Schulen eine verschwindende Minderheit, sondern auch im Vergleich zu den überwiegend konfessionellen Schulen in freier Trägerschaft eine relativ geringe Zahl. Als Privatschule profitiert die Waldorfschule jedoch offenbar von dem allgemeinen Zulauf, den nicht-staatliche Schulen seit einigen Jahren verzeichnen. Dieser ist insbesondere der Verunsicherung durch die PISA-Debatte zu verdanken, durch die mehr Eltern als früher begonnen haben, über Alternativen für ihr Kind jenseits des staatlichen Schulangebotes nachzudenken.

Diese Entwicklung wird jedoch in der Waldorf-Szene durchaus unterschiedlich bewertet: Während manche Landesarbeitsgemeinschaft der Waldorfschulen, z.B. in

Hessen, von einem PISA-bedingten Zuwachs ausgeht, spricht man in anderen Regionen eher von einem langfristig stabil aufwärts führenden Trend. Schulpolitisch gesehen steht man den Wirkungen der PISA-Debatte in Waldorf-Kreisen sogar eher skeptisch gegenüber. Denn die Bildungspolitik zieht aus dieser Debatte Konsequenzen, die den Kern der Waldorfpädagogik teilweise negativ betreffen und ihre Umsetzung strukturell erheblich erschweren. Hier zu nennen sind insbesondere die Vorverlegung des Einschulungsalters und die Verschulung der Kindergartenerziehung – beides wird in Waldorfkreisen kritisch gesehen, da man hier eine frühe Intellektualisierung als schädlich betrachtet. Auch macht das so genannte „Zentralabitur“ einen Unterricht nach Waldorf-Lehrplan und Waldorf-Stilistik in der Oberstufe immer weniger möglich.

Zuletzt bleibt noch die Frage, ob die Waldorfschulen nicht durch die zunehmende Öffnung staatlicher Schulen in Richtung Selbstverwaltung und eigener Profilbildung an Sonderstatus verlieren. Durchaus, sagen hier einige eher selbstkritische Vertreter der Waldorfschulen. Der Waldorflehrer Rüdiger Iwan beispielsweise, der mit Projekten in der Arbeitswelt³ auch außerhalb der Waldorf-Mauern erfolgreich arbeitet, kritisiert, dass die Waldorfschulen ihr innovatives Potenzial nicht genügend weiterentwickelt haben. Die Selbstverwaltung werde in Wirklichkeit oft unprofessionell gehandhabt, sodass lähmende Debatten und Entscheidungsunfähigkeit in Kollegien die Folge seien. Es herrsche ein obsoleter Gemeinschaftsbegriff, der eine effektive Führung, vor allem aber auch die Umsetzung von neuen Ansätzen behindere. Im konzeptionellen Bereich herrsche seit Jahren Stillstand, und viele Einzelprojekte an so genannten „Regelschulen“ seien mittlerweile innovativer als die immer noch primär vom Bonus des „Musischen“ zehrende Waldorfschule. Die Frage wird hier sein, ob es genügend modellhafte Versuche geben wird, die Waldorfpädagogik wieder als avantgardistische und experimentierfreudige Form von Pädagogik ins Spiel bringen. Der „Ruf“ der Waldorfschule scheint jedenfalls gegenwärtig eher überproportional zu sein, sowohl angesichts ihrer quantitativen Verbreitung als auch ihrer eigenen Probleme.

Anthroposophische Medizin

Ein zweiter im Umbruch befindlicher Bereich ist die anthroposophische Medizin. Während es ihren Protagonisten in den 70er Jahren immerhin gelungen war, diese Medizinrichtung in der staatlichen Arzneimittelgesetzgebung zu einer amtlichen An-

³ www.perpetuum-novile.de.

erkennung zu bringen – anthroposophische Medizin gilt immer noch als eine der drei „Besonderen Therapierichtungen“ in Deutschland – scheint sie derzeit eher Mühe zu haben, ihr Profil aufrechtzuerhalten.

Während es anthroposophischen Medizinern seit den 70er und 80er Jahren gelungen war, sogar die Grundlagen für drei eigenständige größere Kliniken zu schaffen (Herdecke, Filderstadt bei Stuttgart und später Havelhöhe/Berlin), stagniert dieser Impuls seither zumindest zahlenmäßig. Die Zahlen sind relativ ernüchternd: Etwa 400 Praxen und Therapieeinrichtungen mit anthroposophischen Ärzten gibt es derzeit in Deutschland. Zum Vergleich: Im Verband der Traditionellen Chinesischen Medizin in Deutschland sind derzeit knapp 40 000 Ärztinnen und Ärzte registriert, die Zahl der Homöopathen und Heilpraktiker in Deutschland dürfte in einer ähnlichen Größenordnung liegen. Insgesamt konnte die anthroposophische Medizin bisher offenbar nicht von dem allgemein gewachsenen Bedürfnis nach unkonventionellen, „sanften“ Ergänzungen zur Schulmedizin profitieren.

Ganz im Gegenteil: In einem Bericht unserer Zeitschrift „info3“⁴ wurde darauf aufmerksam gemacht, dass mangelnde Nachfrage und eine veränderte Marktlage in letzter Zeit sogar zu einer Zuspitzung der Situation für die anthroposophische Medizin geführt haben. Seit ihrer Begründung stützt sie sich auf eine relativ breite Palette eigens entwickelter Medikamente, die oftmals auf Hinweise ihres Gründers Rudolf Steiner zurückgehen. Diese sind in ihrer Zusammensetzung oft sehr speziell und aufwändig. Man kann sich leicht ausmalen, wie unökonomisch es allein schon ist, für die überschaubare Zahl von 400 Ärzten ein solches eigenes Medikamenten-Repertoire vorrätig zu halten. Außerdem greifen mittlerweile auch viele anthroposophische Ärzte gern zu den viel weiter verbreiteten Mitteln der homöopathischen Medizin, die außerdem in einer größeren Vielfalt zur Verfügung stehen.

Ein weiterer Grund kommt hinzu: die Auflösung der bisherigen nationalen rechtlichen Regelungen in Europa. Die Gesetzgebung der EU, die auf die Verhältnisse der allopathischen pharmazeutischen Großindustrie zugeschnitten ist, sieht bei der Zulassung von Medikamenten permanente Investitionen in kostenintensive, forschungsbasierte Genehmigungsverfahren vor, die sich kleinere Hersteller wie die anthroposophischen Firmen Weleda oder Wala einfach nicht leisten können. Zwischen 90 bis 95 Prozent der anthroposophischen Fertigarzneimittel wurden in einem Bericht der Abteilung für Anthroposophische Medizin am Goetheanum für das Jahr 2005 als „krank“ bezeichnet – was insbesondere heißt, dass sie für die produzierenden Unternehmen ausnahmslos Verluste einfahren. Eine Ausnahme bilden dabei die Medikamente der anthroposophischen Krebstherapie. In der Behandlung

⁴ Ausgabe 11/2006.

mit Mistelpräparaten konnte man in den vergangenen Jahren gute Erfolge und Anerkennung auch über die engeren Kreise der Anthroposophenschaft hinaus erreichen. Hier liegt übrigens auch in der Berichterstattung ein Schwerpunkt.

Bei der Weleda AG, einem der größten anthroposophischen Pharma-Hersteller, will man auf die veränderten Bedingungen mit einer Verlagerung reagieren: Künftig sollen selten nachgefragte Mittel (in der Praxis wäre das wohl die „Breite“ des Sortiments) in einer speziellen Apotheke auf Nachfrage individuell hergestellt werden.

Trotzdem sind Namen wie Weleda oder Wala (bzw. Dr. Hauschka) in den letzten Jahren relativ bekannt geworden – jedoch nicht bei Ärzten, sondern vor allem bei kosmetikbewussten Frauen: Seit einigen Jahren machen die entsprechenden Firmen ihren Umsatz schwerpunktmäßig im Bereich „Wellness and Beauty“. Insbesondere die beiden Haupthersteller Weleda und Wala profitieren vom Boom der Naturkosmetik und haben in jüngster Zeit erfolgreich neue Käuferschichten auch weit außerhalb des anthroposophischen Umfeldes erschlossen. Dies war keineswegs selbstverständlich, sondern in beiden Fällen Ergebnis einer bewussten Umstellung der Firmenphilosophie weg von einer traditionsbestimmten Nischen-Firma zu einer Öffnung für „ganz normale“ Käuferschichten. Weleda und Wala verbuchen als besonders familienfreundliche, sprachpflegende oder sozial engagierte Unternehmen regelmäßig eine gute Presse.

Biologisch-dynamische Landwirtschaft

Als relativ konservativ erschien lange Zeit das Feld der biologisch-dynamischen Landwirtschaft: Einst als Pionier die „erste ökologische Anbauform“ in Europa entwickelnd, schien dieser Zweig von der Öko-Welle geradezu überrollt zu werden. Auch hier ist der rein quantitative Vergleich zu den Konkurrenten zunächst ernüchternd: 1 365 Landwirte arbeiten in Deutschland nach biologisch-dynamischen Methoden. Zum Vergleich: 16 630 Betriebe insgesamt arbeiten auf ökologischer Basis. Der Anteil der ökologischen Landwirtschaft in Deutschland insgesamt beläuft sich auf knapp unter fünf Prozent; der Anteil der biologisch-dynamisch bebauten Fläche bewegt sich somit im Promillebereich.⁵ Allerdings ist der Anteil der Betriebe bei „Bio-Dyn“ gegen den allgemeinen Trend bei „Bio“ von 2005 auf 2006 leicht gestiegen.

Während der ökologische Landbau in Deutschland in den Jahren der rot-grünen Regierung einen allgemeinen Aufschwung erlebte und bis heute wachsende Umsätze erfährt, wuchsen ausgerechnet in diesem Zeitraum die Klagen aus Kreisen der biologisch-dynamischen Landwirtschaft. Dafür gibt es mehrere Gründe: Erstens ist

⁵ Quelle: Agrarreport der Bundesregierung 2005.

die biologisch-dynamische Anbauweise (noch) arbeitsaufwändiger, als es die ökologische Anbauweise ohnehin schon ist (zusätzliche Präparate mit eigener handwerklicher Herstellung, weniger Maschineneinsatz). Kenner gehen von einem doppelt so hohen Personalschlüssel auf bio-dyn-Höfen aus als im ökologischen Landbau.

Zweitens kann (und will) die traditionell auf den autarken Einzelhof setzende bio-dynamische Anbauweise mit den großflächigen neuen Öko-Betrieben nicht mithalten. Zum Beispiel ist per Richtlinie festgehalten, dass jeder Hof im Sinne der Ganzheitlichkeit auch Tiere halten muss und dass umgekehrt ein Hof, der Milch produziert, das nötige Futter größtenteils selbst anbauen muss. Die Festlegung auf relativ kleine Betriebe erschwert die Konkurrenzfähigkeit. Es gibt allerdings auch einige wenige Beispiele für effektive Produktion im Großformat, das dann konkurrenzfähig zum üblichen Biolandbau macht.

Last but not least erschien gerade das zusätzliche qualitative Plus des „bio-dynamischen“ Anbaus gegenüber „Bio“ marketingmäßig als schwer vermittelbar. Über viele Jahre hinweg hat man gar nicht erst versucht, das Besondere des biologisch-dynamischen Anbaus, dessen Produkte unter dem Markenzeichen „Demeter“ verkauft werden, beim Kunden zu kommunizieren.

Gerade an dieser Stelle hat der Dachverband „Demeter“ nun kürzlich angesetzt und eine neue, offensivere Strategie begonnen. In Zusammenarbeit mit einer Werbeagentur stellte sich zunächst heraus, dass es aus Sicht der Marketing-Fachleute gerade der spirituelle Aspekt ist, der die Marke „Demeter“ interessant macht. Unterstützt durch die professionellen Marketing-Leute entschied sich Demeter dafür, künftig offensiver auf eine neue Strategie zu setzen: „Warum Möhren den Mond mögen“, wird etwa auf einem Werbeplakat gefragt und damit bewusst darauf hingewiesen, dass sich der bio-dynamische Anbau an dezidierten astronomischen Aussaat-Terminen orientiert. „Was die Hörner einer Kuh mit deren Milch zu tun haben“, fragt ein Postkartenmotiv, das auf den kosmischen Hintergrund der Hörner aufmerksam macht, der bereits von Steiner hervorgehoben wurde. Die Unterschiede zwischen „Bio“ und „bio-dynamisch“ sind subtil – aber gerade dieses Subtile ist es, was man in Zukunft „nach vorn“ bringen will: das Subtile derjenigen Kräfte zum Beispiel, die man bei Nahrungsmitteln nicht so ohne weiteres in Brennwerten oder anderen Zahlen wiedergeben kann. Deshalb lockt Demeter mit dem kühn bei einem bekannten Möbelhaus abgekupferten Motto „Isst du noch oder spürst du schon?“ und will damit anregen, den Qualitäten und Kräftewirkungen von Nahrungsmitteln auf den Grund zu gehen. Dabei gibt es einige regelrechte Schätze ins rechte Licht zu setzen wie die Tatsache, dass im biologisch-dynamischen Landbau im Bereich Züchtung echte Pionierarbeit geleistet wurde und man z. B. bei Möhren und anderen Gemüsearten zu einer erstaunlichen Ausdifferenzierung in unterschiedliche Sorten gelangt ist. Die Wirkung dieser Strategie beginnt schon zu greifen: „Die früher eher

zum Lamentieren neigende Stimmung hat sich gedreht, man ist optimistisch, die Zahlen sind konstant“, so ein Sprecher des Verbandes.

Wirtschaft und Soziales

Stärker als im Bereich der Produktion sind Anthroposophen allerdings im Bereich der *Vermarktung* von Bio-Produkten vertreten. Hier gibt es eine Reihe interessanter Unternehmerpersönlichkeiten, die für ihr Engagement in der Öffentlichkeit mittlerweile regelmäßig Anerkennung erfahren. In der Vergangenheit hat hier beispielsweise der vor kurzem verstorbene Gründer des gleichnamigen Textilversandhauses Heinz Hess (Hess Natur) Erstaunliches aufgebaut. Zu nennen sind hier außerdem der Lebensmittelgroßhändler Wolfgang Gutberlet (TeGut) und der Gründer der Bio-Supermarktkette Alnatura, Götz Rehn (Unternehmer des Jahres 2005); insbesondere letzteres Unternehmen weist regelmäßig zweistellige Wachstumsraten auf.⁶

Wo wir bei den Unternehmern sind, darf eine weitere Gestalt nicht fehlen: Götz Werner, Chef der dm-Drogeriemarkt-Kette und Inhaber der Professur für Entrepreneurship an der Universität Karlsruhe, hat sich einen Ruf als sozial eingestellter Unternehmer erworben. Wie eine Auswertung zahlreicher redaktioneller Einleitungen zu Medien-Interviews mit Götz Werner aus der letzten Zeit zeigt, hat dieser außerdem eines geschafft: Anthroposoph-Sein ist offenbar kein Makel mehr, nichts, was ein Unternehmer verstecken müsste, sondern wird als positiver, individualisierender Persönlichkeitsprofil-Baustein gesehen. Besonders populär ist Werner in jüngster Zeit durch seine Kampagne für ein „bedingungsloses Grundeinkommen“ geworden, von dem er sich eine Antwort auf die „neue soziale Frage“ erhofft. Fernsehauftritte in TV-Talkshows und tausende von Zuhörern bei öffentlichen Vorträgen und Diskussionen machen ihn zum derzeit wohl populärsten Anthroposophen in Deutschland – wobei er allerdings diesen Hintergrund nie an die große Glocke hängt. Hier ist es wichtig zu betonen, dass es sich um ein rein individuelles Engagement handelt, das keineswegs etwa von der Anthroposophischen Gesellschaft dirigiert wird.

Um das Engagement von Anthroposophen im Bereich „Wirtschaft und Soziales“ zu vervollständigen, muss in unserem Überblick noch die GLS-Bank erwähnt werden. Als führendes „ethisches“ Geldinstitut in Deutschland erzielt diese „etwas andere Bank“ immer wieder ein gutes Echo in den Wirtschaftsspalten der deutschen Presse, zum einen, weil in Zeiten von „Shareholder Value“ das Prinzip einer Non-Profit-Bank immer noch überrascht, zum anderen aber auch, weil die GLS-Leute glaubhaft

⁶ Zuletzt 26 Prozent Umsatzplus für 2006 laut Alnatura-Jahresbericht.

machen konnten, dass sie ihr Geschäft ohne Missionseifer für die eigene Weltanschauung betreiben und sich ohne Rücksicht auf Ideologie gemeinnützig einsetzen. Nicht zuletzt beeindruckten sie aber auch in den letzten Jahren durch regelmäßig erhebliche Wachstumszahlen von jährlich bis zu 20 Prozent. Durch die vor kurzem erfolgte Fusion mit der Öko-Bank wurde die GLS-Bank zum führenden ethisch-ökologischen Geldinstitut in Deutschland. Für das Jahr 2006 gaben die Banker aus Bochum an, mit Krediten in Höhe von insgesamt 740 Millionen Euro für Projekte in Bildung, Öko-Landbau, Sozialeinrichtungen, Energie, Wohnen und Kultur engagiert zu sein. Die GLS unterhält mittlerweile Zweigstellen auch in Hamburg, Frankfurt, Stuttgart und Freiburg. Das ehrgeizige Ziel für die nächsten Jahre lautet, die Kundenzahl von 52 000 (Ende 2006) auf über 100 000 zu steigern.

Anthroposophie – Zukunft eines spirituellen Impulses?

Versuchen wir ein Resümee: Die im engeren Sinne praktischen Impulse der anthroposophischen Lebensfelder scheinen trotz mancher Schwierigkeiten gut etabliert. Man muss sich dabei ja auch immer klarmachen, dass 80 Jahre für einen kulturellen Impuls keine Kleinigkeit sind. Die Anthroposophie hat als älteste der „modernen“ spirituellen Kulturimpulse in Europa ihre Weltsicht in unmittelbar praktische Lebensgestaltung umgesetzt. Dabei hat sie sich vielfach auf der Vorreiter-Rolle ausgeruht, die man insbesondere in den 80er und frühen 90er Jahren auf den verschiedensten Anwendungsfeldern durchaus erreicht hatte.

Heute sieht sich dieser Impuls einer neuen und breiteren Offenheit für Spirituelles gegenüber, aber auch einer stärkeren Skepsis gegenüber allem Ideologischen. Einer Umfrage der „Identity-Foundation“ aus dem Jahr 2006 zufolge, die die Universität Hohenheim durchführte, sehen sich immerhin sieben Prozent der Deutschen heute als „spirituell Suchende“ (die innerhalb der Konfessionen an Spiritualität Interessierten nicht mitgerechnet). Mit diesem Bedürfnis nach einer mehr individualistisch ausgerichteten spirituellen Lebensführung, die die grün-alternative Kinderstube hinter sich lässt, hat der anthroposophische Kulturimpuls seine liebe Mühe. Er findet sich nach seiner langjährigen „Alleinstellung“ plötzlich umgeben von zahlreichen Konkurrenten. Haftete allein schon dem Wort „Spiritualität“ noch vor einigen Jahren etwas „Exotisches“ an, findet man es heute überall: in den Medien, im Bereich der Gesundheit, im Business und nicht zuletzt auch bei den kirchlichen Konfessionen: „Immer mehr Menschen sehnen sich nach einer erfüllenden Spiritualität, nach einem gesunden Lebensstil und inspirierender Arbeit, nach einer beglückenden Harmonie von Körper und Seele“, heißt es etwa in der offiziellen Broschüre zum evangelischen Kirchentag 2007.

Ein merkwürdige Ambivalenz also: Während die Anthroposophie in den praktischen Lebensfeldern relativ gut etabliert erscheint, ist sie für die im engeren Sinne „spirituelle Nachfrage“ unserer Gegenwart eher schlecht gerüstet. Sie hat es zum Beispiel – verglichen etwa mit dem verbreiteten Buddhismus und Zen – versäumt, eine nachvollziehbare spirituelle Praxis zu entwickeln oder ihr Angebot hier öffentlich wahrnehmbar zu machen. Die traditionelle Pflege der Anthroposophie, wie sie über Jahrzehnte primär durch das Lektürestudium der Bücher Rudolf Steiners praktiziert wurde, genügt offenbar nicht mehr. Ein Gradmesser für das schwache Interesse an dem spirituellen Impuls der Anthroposophie ist deshalb auch der Verkauf von Büchern Rudolf Steiners durch den Steiner-Verlag in Dornach, der das Werk schwerpunktmäßig verlegt. Dieser ist seit Jahren rückläufig und steht heute in keinem Verhältnis mehr zu den Verkäufen der goldenen 80er Jahre, als Steiner sogar in Lizenzausgaben für etablierte Verlage interessant wurde.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Stimmung in der anthroposophischen Bewegung also kaum die einer „Wachstumsbranche“ ist. Es ist nicht die Stunde der euphorischen Aktivisten, die begeistert andere mitziehen, sondern eher die der erfahrenen „Macher“, die sich mehr und mehr professionell und offensiv den veränderten Zeitbedingungen stellen. Wie das gelingt und ob auch die spirituellen Wurzeln der Anthroposophie – womöglich im Dialog mit anderen interessierten Zeitgenossen – wieder neu attraktiv werden können, bleibt abzuwarten.

Die Christengemeinschaft – eine Bewegung für religiöse Erneuerung?

Ohne Zweifel ist die Christengemeinschaft die intellektuell anspruchvollste der kleineren Religionsgemeinschaften. Das gilt in mehrfacher Weise. So ist ihr anthroposophischer Hintergrund beileibe nicht leicht verständlich – allein Rudolf Steiner zu lesen, ist eine Herausforderung. Die Christengemeinschaft ist theologisch anspruchsvoll; ihre Gründer waren meist hoch gebildete Intellektuelle, ihre heutigen Vertreter beeindrucken ebenfalls immer wieder mit ihrem weiten Bildungshorizont und ihrer geistigen Wendigkeit.

Das Verhältnis zwischen der evangelischen Kirche und der Christengemeinschaft war nie einfach. Davon zeugt eine Bemerkung von Kurt von Wistinghausen. In der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“ notierte er 1978: „Selbst freundliche Vertreter der Evangelischen Kirche ... (haben) es ungemein schwer, die Christengemeinschaft zu verstehen.“¹ Das ist ein Zitat, das provoziert. Denn es stellt sich nicht nur die Frage nach der Dialog- und Reflexionsfähigkeit der evangelischen Kirche und ihrer Vertreter, sondern auch nach der Auskunftsfähigkeit der Christengemeinschaft. Wie kann eine Gemeinschaft für religiöse Erneuerung eintreten, wenn sie sich so schwer verständlich machen kann? Welche Elementarisierungen bietet die Christengemeinschaft an, um in religiös sprachloser Zeit gehört zu werden? Müsste in der gegenwärtigen Zeit- und Kulturlage nicht eine „Bewegung für religiöse Erneuerung“ en vogue sein?

Die Wurzeln

Die Entstehungsgeschichte der Christengemeinschaft ist hinlänglich beschrieben.² Deshalb sollen an dieser Stelle nur einige interessante Aspekte hervorgehoben wer-

¹ Kurt von Wistinghausen, in: Die Christengemeinschaft. Monatsschrift zur religiösen Erneuerung 50/1978, 334.

² Hans Krech / Matthias Kleiminger (Hg.): Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh 2006, 272-286; Helmut Obst: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen 2000, 575-606; Hans-Dieter Reimer: Die Christengemeinschaft, in: Rüdiger Hauth (Hg.): ... neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Neukirchen-Vluyn 10/1995, 323-348; Werner Thiede: Die Christengemeinschaft, in: Reinhard Hempelmann u.a. (Hg.): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 554-560; Helmut Zander: Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Friedrich W. Graf/Hans Martin Müller (Hg.): Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996, 238-297.

den. Die Christengemeinschaft ist in besonderer Weise von *Rudolf Steiner* inspiriert. Steiner, geboren 1861, war eine erstaunliche Persönlichkeit. Seine Anhänger sind davon überzeugt, dass er es vermochte, „aus einer übersinnlichen Schau heraus höhere Wahrheiten mitzuteilen“³. Gründer der Christengemeinschaft war jedoch nicht Steiner, sondern *Friedrich Rittelmeyer* (1872-1938). Dieser hatte Philosophie und Theologie in Erlangen studiert und begann 1895 in Würzburg als Stadtvikar seinen kirchlichen Dienst. 1903 promovierte er mit einer Arbeit über Nietzsches Erkenntnistheorie. Im selben Jahr wurde er an die Heilig-Geist-Kirche nach Nürnberg berufen. Hier lernte er *Christian Geyer* kennen, mit dem ihn eine langjährige Freundschaft verbinden sollte – später kam es jedoch zu einer schmerzhaften Trennung. In den ersten Jahren ihrer Freundschaft gaben beide Predigtsammlungen heraus, die viel Beachtung fanden. Beide verband ein Interesse an Fragen des Zeitgeistes. 1916, mitten im Krieg, erhielt Rittelmeyer einen Ruf an die „Neue Kirche“ in Berlin, den sog. „Deutschen Dom“. Er begann seinen Dienst im August 1916 und avancierte schnell zu einem der herausragenden protestantischen Prediger Berlins. Zahlreiche Menschen versammelte er unter seiner Kanzel.

Einige Jahre zuvor hatte er Rudolf Steiner kennen gelernt: Rittelmeyer beschäftigte sich aus kirchlicher Perspektive mit der Theosophie bzw. Anthroposophie. Am 28. August 1911, Goethes Geburtstag, wie er gern bemerkte, begegnete er Rudolf Steiner erstmals persönlich. In München hörte er ihn auf einer Veranstaltung der Theosophischen Gesellschaft. Rittelmeyer hatte sich gut vorbereitet; über Monate hatte er in seiner Freizeit fast ausschließlich Steiners Bücher gelesen.⁴ Ohne Übertreibung kann man von einer schicksalhaften Begegnung sprechen. Rittelmeyer war von Steiner unmittelbar fasziniert. In seinen Lebenserinnerungen schreibt er: „Seine wachende Geistlichkeit strahlte so viel Reinheit aus, so viel überzeugende Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit, dass man sich vor dem größten menschlichen Ereignis fühlte.“⁵

In den nächsten Jahren intensivierte Rittelmeyer seine Kontakte zu Steiner und der Anthroposophie. In den beiden Kriegswintern 1916/17 und 1917/18 besuchte er wöchentlich Vorträge Steiners, in den Lebenserinnerungen schreibt er: „manchmal zwei, drei und vier“.⁶ In dieser Zeit hat sich Rittelmeyer, der Vertreter einer liberalen Theologie, innerlich von seiner Kirche entfernt. Dabei dürften unterschiedliche Faktoren eine Rolle gespielt haben: die Kraft und Faszination, die von Steiner ausging, die

³ So z.B. Frank Hörtreiter: Erfahrungen aus einem dreijährigen Gespräch, in: Materialdienst der EZW 9/1995, 274.

⁴ Friedrich Rittelmeyer: Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, Stuttgart 1983, 29.

⁵ Friedrich Rittelmeyer: Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, Stuttgart 1970, 46, hier zit. n.: Helmut Obst: Apostel und Propheten, a.a.O. (Anm. 2), 590.

⁶ Friedrich Rittelmeyer: Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, Stuttgart 1983, 97.

Krise der evangelischen Kirche bzw. Theologie nach der Revolution von 1918 und gewiss auch das Unverständnis, auf das Rittelmeyer mit seiner Begeisterung für die Anthroposophie in seinem bisherigen Umfeld gestoßen sein dürfte.

Wenn wir heute über die Christengemeinschaft nachdenken, dann sollten wir nicht vergessen, dass sie sich einem profilierten evangelischen Theologen verdankt. Meines Erachtens ist das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Christengemeinschaft durch dieses „Geburtstrauma“ belastet. Helmut Obst hat das einmal wie folgt zusammengefasst: „Die evangelische Kirche ist historisch gesehen die Mutterkirche der Christengemeinschaft. Das begründet ein besonderes Verhältnis, das nie allein ein historisches sein kann. Kinder entfernen sich bisweilen weitgehend von ihren Eltern, ihr Verhältnis bleibt jedoch, ob sie dies wollen oder nicht, ein schicksalhaftes, es bleibt als ein naturgesetzliches und auch naturrechtliches fortbestehend. Gerade deshalb kann das Eltern-Kind-Verhältnis so spannungsreich sein, verbinden sich Sachdifferenzen so leicht von beiden Seiten mit starken Emotionen, braucht ein echtes Gespräch besonders viel Zeit und Geduld.“⁷

Von Theologenkurs zur Gründung der „dritten Kirche“

Religionsgemeinschaften entstehen aus ganz unterschiedlichen Gründen. Manchmal sind es außergewöhnliche Erfahrungen und Visionen, die einen Menschen zum Gründer einer solchen Gemeinschaft werden lassen, manchmal sind es (vermeintlich) neue theologische Erkenntnisse, die jemanden zur Gründung einer Religionsgemeinschaft beflügeln. Oftmals jedoch leiden Menschen an ihrer eigenen Kirche und suchen Alternativen für ein besseres, glaubwürdiges, tragfähigeres religiöses Leben. Letzteres gilt für die Christengemeinschaft. 1921 traten einige Marbacher Theologen, Theologiestudenten und sog. Laien an Steiner mit der Frage heran, was in seinen Augen der Grund für die Schwäche des Protestantismus sei. Nach den Erinnerungen von Christian Geyer soll Steiner geantwortet haben, es fehle dem Protestantismus an „Gemeinschaft bildendem Kultus“⁸.

Man bat Steiner im Mai 1921 um eine ausführliche Darlegung seiner Überlegungen.⁹ So kamen einige Kurse für Theologen zusammen, die schon bald, binnen 16 Monaten (!), zur Gründung der Christengemeinschaft führten: zuerst ein mehrtägiger Theolo-

⁷ Helmut Obst: Evangelische Kirche und Christengemeinschaft, in: Materialdienst der EZW 9/1995, 258-267, hier: 259.

⁸ Christian Geyer: Heiteres und Ernstes aus meinem Leben, München 1930, 251.

⁹ Vgl. die sog. Eingabe vom 22. Mai 1921 an Dr. Rudolf Steiner, abgedruckt in: Hans-Werner Schroeder: Die Christengemeinschaft. Entstehung, Entwicklung, Zielsetzung, Stuttgart 1990, 58f.

genkurs in Stuttgart, dann ein zweiter Kurs im Herbst 1921 in Dornach. Vor mehr als 100 Teilnehmern hielt Steiner 29 Vorträge zur religiösen Erneuerung der Zeit aus dem Geist der Anthroposophie.¹⁰ Hier entwarf er auch seine ersten Texte für einen neuen Kultus – Texte und Gebete, die heute aus der Praxis der Christengemeinschaft bekannt sind. Steiner hat die kultischen Texte geschrieben oder genauer: Er soll sie „geschaut“ haben. So schreibt Michael Debus in seinem Buch „Auferstehungskräfte im Schicksal“: „Der Kultus der Christengemeinschaft, sein Wortlaut und die Art seiner Ausführung, ist also in seinen wesentlichen Elementen nicht von Menschen (...) ‚gemacht‘, sondern entstammt der Offenbarung Christi, vermittelt durch einen Menschen.“¹¹ Der Kultus der Christengemeinschaft ist also, so Debus weiter, „gleichberechtigt neben dem Neuen Testament für die Christengemeinschaft eine zweite Offenbarungsquelle“¹².

Im August / September 1922 traf sich am Ammersee ein Kreis von Personen, die an theologischen Fragen interessiert waren. Es handelte sich um 48 Frauen und Männer, überwiegend unter 35 Jahren, überwiegend Akademiker.¹³ Am 16. September 1922 vollzog Rittelmeyer im Dornacher Goetheanum in Anwesenheit Steiners die erste Menschenweihehandlung. Damit war die Christengemeinschaft als „Bewegung für religiöse Erneuerung“ gegründet. Erneut hatte sich Rittelmeyer intensiv mit Steiners Texten beschäftigt. So erinnert sich Erwin Schühle: „Rittelmeyer hatte sich vor Begründung der Christengemeinschaft mit dem Wortlaut der Menschenweihehandlung intensiv vertraut gemacht, indem er monatelang meditativ mit ihr lebte. Dieses Versenken in ihre Wahrheits- und Kräftewelt gab ihm die Gewißheit, daß in der Menschenweihehandlung das Christuswirken gegenwärtig ist.“¹⁴ Der Name „Christengemeinschaft“ sollte verdeutlichen, „daß für unser Bewußtsein die alten Kirchen nicht mehr wirklich die Gemeinschaft der Christen seien. Über Katholizismus und Protestantismus hinaus wollten wir ‚die dritte Kirche‘ bauen.“¹⁵

¹⁰ veröffentlicht in: Steiner, GA, Bd. 342-345.

¹¹ Michael Debus: Auferstehungskräfte im Schicksal. Die Sakramente der Christengemeinschaft, Stuttgart 2006, 20.

¹² Ebd., 21.

¹³ Vgl. Claudia Becker: Versuche religiöser Erneuerung in der Moderne am Beispiel des evangelischen Theologen Friedrich Rittelmeyer, Dissertation, Freie Universität, Berlin 2000, 158 (unveröffentlichtes Manuskript).

¹⁴ Erwin Schühle: Entscheidung für das Christentum der Zukunft. Friedrich Rittelmeyer – Leben und Werk, Stuttgart 1969, 142.

¹⁵ J. Sydow, in: Die Christengemeinschaft, 1947, 134.

Im Bewusstsein eines völligen Neubeginns

Die Gründer der Christengemeinschaft stellten dieses Ereignis in einen großen, kosmischen Rahmen. Rudolf von Koschützki (1866-1954), Landwirt und später Priester der Christengemeinschaft, schrieb später: „Wir waren nach Dornach gefahren und erwarteten unseren Lehrer in dem von ihm errichteten Wunderbau des ersten Goetheanum. Wir standen noch zwischen den Stuhlreihen, als ein Wirbelwind über das Dach brauste, das schwere Oberlichtfenster heraushob und senkrecht in die Öffnung stürzte. Wir sprangen zur Seite; das Fensterquadrat blieb aber in der Öffnung hängen. Wessen Hand hatte es herausgehoben, das doch keinen Angriffspunkt gab, sondern eine glatte Ebene auf dem Dach bildete? Ich fragte mich: War das der Teufel, der uns erschlagen wollte? Albert Steffen sagte aber: die göttliche Welt habe ihren Jubel ausdrücken wollen, dass wieder Menschen sich um ihre Sprache mühten.“¹⁶

Die geistliche Mitte der Gemeinschaft wurden die „erneuerte Liturgie“ in der Menschenweihehandlung und die Wiedereinsetzung der sieben Sakramente. Rittelmeyer trat als Oberlenker bzw. Erzoberlenker an die Spitze der Christengemeinschaft. Der Abschied von der evangelischen Kirche und seiner Gemeinde in der „Neuen Kirche“ ist Rittelmeyer nicht leicht gefallen. In seiner Autobiographie äußert er sich jedoch kaum zu diesem Schritt. Hier schreibt er nur, dass er, „wie die allermeisten meiner Freunde, aus der Kirche selbst nicht ausgetreten sei“¹⁷. Vom Kirchensteueramt erhielt er später jedoch die Mitteilung, dass man ihn als ausgetreten betrachte.¹⁸

Die neue Gemeinschaft trat mit einem großen Anspruch auf. Steiner hatte gesagt, der Name Christengemeinschaft „soll ja in gewisser Weise provozierend wirken. Er muss aus spirituellen Gründen anspruchsvoll und klar sein. Negativ drückt er aus: Die Katholiken, Anglikaner usw. sind keine Christen. Positiv: Alle Christen der Welt können zu uns kommen. Der Name soll mutvoll sein, aber ohne Kompromisse.“¹⁹ In einer neueren Publikation schreibt Michael Debus, dass die Gründung „im Bewusstsein eines völligen Neubeginns in der Geschichte des Christentums“ erfolgte. „Es schien wenig zu geben, woran man anschließen konnte, und vieles, was ganz neu zu schaffen war. Auch neue Namen mussten gefunden werden, um Verwechslungen mit dem ‚Alten‘ zu vermeiden. Das Wort Kirche wurde für Jahrzehnte abgelehnt, weil es auf Vergangenes zu deuten schien.“²⁰

¹⁶ Rudolf von Koschützki: Lebens-Erfüllung, in: Die Christengemeinschaft, 1950, 149ff, hier: 150.

¹⁷ Friedrich Rittelmeyer: Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, Stuttgart 1983, 151.

¹⁸ Vgl. Matthias Pöhlmann: Der Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937), Stuttgart 1998, 152f.

¹⁹ So Steiner am 24. Juli 1922 in einem Gespräch mit Rittelmeyer, Geyer und Bock, hier zit. n.: Klaus von Stieglitz: Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie, Stuttgart 1996, 180.

²⁰ Michael Debus: Auferstehungskräfte als Schicksal. Die Sakramente der Christengemeinschaft, Stuttgart 2006, 9.

Die Christengemeinschaft sieht sich als „neue Kirche“, es wird von einer „neuen Reformation“ (Emil Bock) gesprochen. Häufig begegnet uns das Bild von den drei Zeitaltern, dem petrinischen, dem paulinischen und dem johanneischen. Dabei entspricht das petrinische dem Katholizismus, das paulinische den Kirchen der Reformation und das johanneische wird (mitunter vorsichtig, aber doch sichtbar) für die Christengemeinschaft reklamiert.²¹ Gelegentlich ist man erstaunt, wie resolut, ja mitunter unbekümmert Vertreter der Christengemeinschaft diesen Anspruch für sich reklamieren. So schrieb Emil Bock 1945 an das Innenministerium in Stuttgart: „Durch Pflege eines erneuerten kultisch-sakramentalen Lebens und durch Streben nach Durchdringung der Religion mit dem Licht freier Geisterkenntnis vereinigte sie (die Christengemeinschaft) von Anfang an in sich die Errungenschaften sowohl der katholischen als auch der protestantischen Aera und konnte sich als die werdende dritte Kirche empfinden.“²²

In dem 1990 erschienenen Buch „Die Christengemeinschaft, Entstehung, Entwicklung, Zielsetzung“²³ unterstreicht kein geringerer als Hans-Werner Schroeder, dass die sieben Sakramente, die im Protestantismus ohnehin verloren gegangen seien, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil „nun auch im Katholizismus ihre wirksame Gestalt aufgegeben haben“ – jedoch in der Christengemeinschaft „in erneuerter Gestalt wieder da (sind)“²⁴. Luther, so lesen wir weiter, hatte die Siebenzahl der Sakramente verworfen, „weil er keine Einsicht in ihre Herkunft, Bedeutung und Wirksamkeit mehr hatte“²⁵. Der katholischen Kirche wird vorgehalten, „das wirkliche Verständnis für den Geist der Sache (d.h. die Sakramente) ... vollständig“ verloren zu haben.²⁶ Hinter diesen Sätzen steht ein gewaltiger Anspruch! In einer Fußnote wird erklärt, dass besonders die Übersetzung der lateinischen Liturgie in die jeweilige Landessprache zum Verlust beigetragen habe.²⁷ Diese Vorhaltung kennt man aus traditionalistischen Kreisen der katholischen Kirche. In unserem Zusammenhang erstaunt der Vorwurf jedoch, zumal die Christengemeinschaft selbst deutschsprachige und nicht lateinische Ritualtexte nutzt.

²¹ Vgl. z.B. Hans-Werner Schroeder, a.a.O. (Anm. 9), 121.

²² Brief vom Emil Bock an das Stuttgarter Innenministerium vom 4.12.1945, hier zit. n.: S. Ruf: Die Christengemeinschaft, in: Reinhard Hempelmann u.a. (Hg.): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001, 540.

²³ Hans-Werner Schroeder, a.a.O. (Anm. 9).

²⁴ Ebd., 120.

²⁵ Ebd., 121.

²⁶ Ebd., 134.

²⁷ Ebd., 189.

Die Kritik an der katholischen Kirche ist bereits bei Steiner angelegt. Er sah sie „in ah-
rimanische, spirituelle Führung“ geraten.²⁸ Den Protestantismus mit seinen bis heute
z. T. recht vitalen Kirchen sah Steiner als verloren an. In einem Vortrag sagte er
unumwunden: „Der Protestantismus als solcher ist ja auf dem Aussterbeetat. Ich
meine, Sie sollen sich darüber keiner Täuschung hingeben: er ist weltgeschichtlich in
seinen letzten Zügen ...“²⁹

Der neue Kultus als zeitgemäße Selbstoffenbarung Christi?

Im Gespräch zwischen den ökumenischen Kirchen und der Christengemeinschaft
sind einige Themen strittig. Dazu gehören so zentrale Fragen wie die nach den (an-
geblichen) zwei Jesusknaben, dem rechten Vollzug der Taufe, die Frage von Reinkar-
nation bzw. Karma, das Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Kultus.

Der neue Kultus der Christengemeinschaft wurde durch Offenbarung begründet.
„Die einzelnen Rituale gelten in der Christengemeinschaft als eine zeitgemäße
Selbstoffenbarung Christi.“³⁰ Ihr Text kann deshalb nicht verändert werden. Das er-
weist sich als besonders folgenswer in der Frage nach der Taufe. Die ökumenischen
Kirchen erkennen die Taufe der Christengemeinschaft nicht als gültige Taufe an. Das
ist ein für die Christengemeinschaft schmerzlicher Umstand. Diese Nichtanerken-
nung hat ihre Ursache darin, dass – in einem breiten ökumenischen Konsens mit allen
großen Kirchen – die Taufhandlung der Christengemeinschaft als nicht ordnungs-
gemäß („rite“) vollzogen gilt. Es fehlen die trinitarische Taufformel nach Matthäus
28,19 und das Begießen des Täuflings mit Wasser. Die Taufe der Christengemein-
schaft erfolgt zudem mit den Worten „in des Vaters Weltensubstanz, in des Christus
Wortesstrom, in des Geistes Lichtesglanz“.

Die Frage nach der Ökumenefähigkeit der Christengemeinschaft wird seit mehr als 50
Jahren kontrovers diskutiert. 1949 legte eine von der Studiengemeinschaft Evangeli-
scher Akademien einberufene Kommission für „Evangelische Kirche und Anthropol-
osophie“ unter Leitung von Wilhelm Stählin nach Gesprächen mit Vertretern der Chris-
tengemeinschaft ihren Schlussbericht vor: Diese Kommission sah in der Christenge-
meinschaft „ein selbstständiges, kirchenartiges Gebilde“³¹. Die Kommission empfahl,

²⁸ Steiner, GA 346, 229. Zit. nach: Klaus von Stieglitz: Einladung zur Freiheit, Stuttgart 1996, 171.

²⁹ Steiner: Wie wirkt man für den Impuls der Dreigliederung des sozialen Organismus?, GA 338, 239.

³⁰ Evangelische Kirche und Christengemeinschaft. Bericht einer gemeinsamen Gesprächsgruppe, in:
Materialdienst der EZW 9/1993, 268.

³¹ Zit. n.: Wolfgang Metzger: Kirche und Christengemeinschaft in ihrem Verhältnis zueinander, in:
W. Stählin (Hg.): Evangelium und Christengemeinschaft, Kassel 1953, 146.

die von der Christengemeinschaft vollzogenen Taufen nicht anzuerkennen. „Trotz der Verwendung einer trinitarisch aufgebauten Formel“ sei dies nicht möglich, „da wesentliche Bestandteile einer christlichen Tauf liturgie fehlen und da die Intention von der der christlichen Kirchen bewußt abweicht“.³² Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland beschloss daraufhin am 31. Mai 1949, „die in der Christengemeinschaft vollzogene Taufe nicht als christliche Taufe anzuerkennen (und) eine Klärung der Abgrenzung der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen von der Christengemeinschaft mit geistlichen und seelsorgerlichen Mitteln herbeizuführen“³³. Die Christengemeinschaft protestierte gegen diese Entscheidung. Sie beruhe auf Argumenten, „die den von uns erbetenen und von uns erteilten Auskünften über Form und Intention unserer Taufe nicht nur nicht entsprechen, sondern in direktem Widerspruch dazu stehen“³⁴. Ein erneutes Gespräch führte jedoch zu keinem anderen Ergebnis. Die Leitung der Christengemeinschaft reagierte verärgert und hielt der EKD vor, sich gegen die Zukunft entschieden zu haben.³⁵

1969 hat die EKD die Nichtanerkennung der Taufe nach erneuten theologischen Überprüfungen bestätigt, jedoch eine andere Begründung vorgetragen. In dem Dokument heißt es: „...weil die Christengemeinschaft keine verbindliche Lehre hat, kann auch die Nichtanerkennung ihrer Taufe nicht mit einer ‚zusätzlichen Offenbarungsquelle‘ begründet werden. Aber die Leitung der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche und der Rat der EKD haben sich ‚nicht in der Lage gesehen, von der Entscheidung ... von 1949 abzugehen, zumal die Wandlungen‘, die sich seitdem in der Christengemeinschaft vollzogen haben, ‚sich nicht auf die Taufpraxis ausgewirkt haben‘. Ausdrücklich wird jedoch betont: ‚Mit dieser Entscheidung sollte die weitere Besinnung über das Verhältnis der evangelischen Kirchen zur Christengemeinschaft nicht abgeschnitten sein.“³⁶

Eine Anerkennung der Taufe der Christengemeinschaft wäre durch die evangelische Kirche möglicherweise denkbar, wenn sich die Christengemeinschaft zur Übernahme der biblischen Tauf formel entschließen könnte. Dann wäre zwar noch über die tauf fremden Elemente (z.B. die Verwendung von Asche) zu diskutieren, aber man wäre zumindest einen Schritt weiter. Die Übernahme der biblischen Tauf formel ist der

³² Ebd.

³³ Kirche und Christengemeinschaft. Eine Dokumentation, nicht zur Veröffentlichung bestimmt, o. O., 1970, 15.

³⁴ Zit. n.: Kurt Hutten: Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, Stuttgart 1982, 711.

³⁵ Vgl. Die Evangelische Kirche in Deutschland entscheidet sich gegen die Zukunft, in: Die Christengemeinschaft 6/5/1951, 163-167. Vgl. auch die zahlreichen Leserzuschriften und Meinungen im selben Heft, 211-217.

³⁶ Aus einem Schreiben des Lutherischen Kirchenamts (VELKD) vom 30.4.1969, hier zit. n.: Helmut Obst: Evangelische Kirche und Christengemeinschaft, a.a.O. (Anm. 7), 260f.

Christengemeinschaft wegen der Offenbarungsqualität der kultischen Texte jedoch unmöglich. Da die evangelische Seite anhand des biblischen Befundes, der aus ihrer Sicht von Jesus gebotenen Taufformel und des allgemeinen zwischenkirchlichen ökumenischen Konsenses in dieser Frage ebenfalls keinen Ermessensspielraum sieht, müssen beide Seiten weiterhin mit diesem Dissens leben.

Vielfach wird diskutiert, ob mit der Anthroposophie eine neue Offenbarungsquelle neben die Heilige Schrift getreten sei. Die Christengemeinschaft bestreitet dies; die häufig zitierte Formel heißt: „Man kann mit Recht von einer neuen Offenbarungsquelle sprechen, die durch das Lebenswerk Rudolf Steiners erschlossen ist. Aus dieser Quelle fließt aber kein Dogma. Sie gibt nicht ‚Offenbarung‘, die ein offenbarungs-unfähiger Menschengestalt einfach hinzunehmen hat, sondern sie erweckt und pflegt im Menschen zugleich ein Organ für Offenbarung: dem Denken, das sich von aller Dogmatik sowohl der Kirche als der materialistischen Naturwissenschaft befreit...“³⁷

Umstritten ist auch die Rolle Steiners. Kurz nach dessen Tod beschrieb Rittelmeyer seine Bedeutung mit großen Worten. Selbst wenn man berücksichtigt, dass Rittelmeyer damals wohl tief bewegt war, führt diese Beschreibung in das Problem hinein. So lesen wir 1925 in der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“: „Rudolf Steiner war der erste Christ von allen, die wir kennen, dem der Himmel auf der Erde offen stand. Der Himmel – nicht eine ferne, räumlich von uns getrennte Welt, sondern der göttlich geistige Hintergrund des Daseins, war aufgeschlossen für ihn. (...) Die Toten lebten ihm. Er konnte sie verfolgen in ihrem Weiterleben. Er konnte sich mit ihnen verständigen. (...) auch wenn er Vorträge hielt, (...) waren die Toten um ihn her lebendig da ...“³⁸

Helmut Zander schrieb in einem Beitrag über die Studie „Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft“ im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts“ (Bensheim), dass Steiner „faktisch die dogmatische Grundlage der Christengemeinschaft bildet“.³⁹ Zander gelangt zu diesem Urteil, obwohl die Autoren des von ihm besprochenen Textes genau das Gegenteil beschreiben wollen. Auch der jüngste Text aus der Feder einiger Priester der Christengemeinschaft „Grundlagen einer Theologie in der Christengemeinschaft“⁴⁰ zeigt, wie zentral *Steiner* für die Christengemeinschaft ist, nicht jedoch *Jesus Christus*. So wird *Steiner* fortwährend erwähnt, die biblische Offenbarung und *Christus* einmal, *Jesus* gar nicht. Man mag eine solche Aufrechnung für kleinlich erachten – zufällig ist sie gewiss nicht.

³⁷ Emil Bock und Gottfried Husemann: Die Evangelische Kirche in Deutschland entscheidet sich gegen die Zukunft, in: Die Christengemeinschaft 6/5/1951, 167.

³⁸ Friedrich Rittelmeyer: Rudolf Steiner als ein Ereignis in der Geschichte des Christentums, in: Die Christengemeinschaft 2/1925, 40.

³⁹ Helmut Zander: Evangelische Kirche und Christengemeinschaft – quo vaditis?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 6/2005, 117.

⁴⁰ Vgl. unten S. 104ff.

Die Christengemeinschaft – eine Bewegung aus religiöser Erneuerung?

In der eigenen Literatur wird man nicht müde, zu unterstreichen, dass die Christengemeinschaft sich als „religiöses Erneuerungswerk“, als „Bewegung für religiöse Erneuerung“ sieht. In diesem Punkt wird eine erstaunliche Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und Wirklichkeit sichtbar. Befragt nach religiösen Erneuerungsbewegungen denkt kaum ein Religionswissenschaftler unserer Tage an die Christengemeinschaft. Viel näher liegen Verweise auf pfingstlich-charismatische Strömungen, auf unterschiedliche Arten neuer Spiritualität, auf religiöse Subkulturen und natürlich auf Reformbewegungen z.B. innerhalb der katholischen Kirche. Wie auch immer man zu solchen Strömungen stehen mag, hier ist weltweit viel in Bewegung, viel ist von Erneuerung der Kirche und des religiösen Lebens die Rede – nur eben die Christengemeinschaft taucht in diesen Zusammenhängen nicht auf. Selbst wenn man ihr für die 1920er Jahre einen gewissen Erneuerungsimpuls zubilligt, mutet dieser Anspruch heute befremdlich an. Die Christengemeinschaft ist allenfalls eine eigene Insel, an deren Gestaden sich die Wogen der Zeit brechen, die sich jedoch weitgehend im eigenen Milieu bewegt und ihre Schätze für sich behält.⁴¹

Im Unterschied zu den meisten der christlichen Sondergemeinschaften oder sog. „Sekten“ versteht sich die Christengemeinschaft nicht exklusivistisch, sondern sie bezieht sich positiv auf die weltweite Christenheit. So stellt auch der Abschlussbericht der 1991 von dem damaligen EZW-Referenten Hans-Diether Reimer initiierten „Gemeinsamen Gesprächsgruppe“ fest: „Die Christengemeinschaft versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi und erkennt auch in diesem Sinn die evangelische Kirche an. Sie bejaht die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen ...“⁴² Klaus von Stieglitz, einer der besten evangelischen Kenner der Christengemeinschaft, stellt dazu fest: „Nun stellt sich die Christengemeinschaft in einer Deutlichkeit, die energisch bekannt gemacht werden sollte, auf die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen und damit in die Gemeinschaft der Ökumenischen Kirchen.“⁴³ Dennoch wird die Christlichkeit der Christengemeinschaft immer wieder in Zweifel gezogen.⁴⁴

⁴¹ Vgl. Hans-Diether Reimer: Die Christengemeinschaft in eigener Darstellung, in: Materialdienst der EZW 6/1978, 164.

⁴² Evangelische Kirche und Christengemeinschaft. Bericht einer gemeinsamen Gesprächsgruppe, in: Materialdienst der EZW 9/1993, 266-275, hier: 275.

⁴³ Klaus von Stieglitz: Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie, Stuttgart 1996, 201. Genauer dazu vgl. Frank Hörtreiter in: Materialdienst der EZW 9/1995, 273-281.

⁴⁴ Vgl. Joachim Ringleben: Über die Christlichkeit der heutigen Christengemeinschaft, in: ZThK 93/1996, 257-283.

Selbst nach der Überzeugung von Hans-Diether Reimer, der sich immer wieder um ein besseres Verständnis der Christengemeinschaft bemüht hat, stellt diese „einen neuen, fremdartig anmutenden Entwurf christlich-abendländischer Religiosität dar, der nicht in die ökumenische Kirche eingebunden werden kann“⁴⁵. Es gab und gibt freilich auch andere Meinungen. Im Materialdienst der EZW plädierte Helmut Obst 1995 dafür, der Christengemeinschaft den Weg in die Ökumene nicht zu verbauen. Ausdrücklich erinnerte er daran, dass die Christengemeinschaft die Basisformel des ÖRK bejaht. Dies, so Obst, sollte man respektieren und nicht den Anspruch erheben, „besser zu wissen, was die anderen glauben oder nicht glauben“. In der Nichtanerkennung der Taufe der Christengemeinschaft sieht Obst „kein prinzipielles Hindernis“ für den Eintritt in die ökumenische Bewegung.⁴⁶ Er erinnert daran, dass es in der ACK durchaus unterschiedliche Haltungen in der Tauffrage gibt. So gehören Teile des Baptismus zur ökumenischen Bewegung, aber auch die Heilsarmee, die keine Taufe kennt. Dennoch muss sich die Christengemeinschaft die Frage nach ihrer „Christlichkeit“ stellen lassen. Diese Frage muss sich jede neue christliche Gemeinschaft oder Kirche stellen lassen. Man denke auch daran, dass aus römisch-katholischer Sicht die Kirchen der Reformation bis heute nicht als Kirche im Vollsinn gelten, sondern nur Elemente von Kirche haben bzw. lediglich als „kirchliche Gemeinschaften“ angesehen werden.

1996 wandte sich die Christengemeinschaft an die ACK in Deutschland und signalisierte Interesse an einer Mitgliedschaft. Der Vorstand der ACK ließ erkennen, dass ein Antrag aussichtslos wäre. Gründe wurden nicht genannt.⁴⁷ 1998 hat die örtliche ACK in Dortmund der Christengemeinschaft einen Beobachterstatus eingeräumt. Im Jahr 2000 stellte die Christengemeinschaft in Erfurt einen Antrag auf Mitarbeit in der regionalen ACK. Dieser wurde negativ beschieden; zur Begründung wurde auf die Tauffrage verwiesen.⁴⁸ Eine 2004 vom Stuttgarter Evangelischen Oberkirchenrat veröffentlichte Broschüre regt jedoch dazu an, dass „auch vor Ort Gespräche über konkrete Beziehungsmöglichkeiten geführt werden“⁴⁹. Mit dieser Veröffentlichung, so Helmut Zander, „hat die Debatte ein neues Niveau erreicht“⁵⁰. Gleichwohl schreibt Zander, dass durch diese Studie „erst richtig deutlich wird, wie unterschiedlich evangelische und christengemeinschaftliche Theologie sind“⁵¹.

⁴⁵ Hans-Diether Reimer: Die Christengemeinschaft, a.a.O. (Anm. 2), 346.

⁴⁶ Helmut Obst: Evangelische Kirche und Christengemeinschaft, a.a.O. (Anm. 7), 266.

⁴⁷ Christengemeinschaft und ACK, in: Die Christengemeinschaft 12/2001, 627.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion, hg. v. Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, Filderstadt 2004, 7 (Einleitung); vgl. die kritische Rezension von Jan Badewien in: Materialdienst der EZW 1/2005, 33-36.

⁵⁰ Helmut Zander: Evangelische Kirche und Christengemeinschaft – quo vaditis? in: Materialdienst der Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 6/2005, 116-119, hier: 116.

⁵¹ Ebd., 118.

Auch Werner Thiede äußert sich im „Panorama der neuen Religiosität“ zurückhaltend zu den ökumenischen Chancen der Christengemeinschaft. Er sieht „keinen Anlass, den geistigen Vater der Anthroposophie und Kult-Neuoffenbarer Rudolf Steiner ... indirekt anzuerkennen. Hieße das doch, den sektiererischen Glaubenssatz zu bejahen: ‚Rudolf Steiner handelte als ein Diener und Bote des auferstandenen Christus.‘ Wohl braucht man der Christengemeinschaft nicht die ‚Christlichkeit‘ schlechthin abzusprechen; das aber bedeutet noch keineswegs ein Ja zu ihrer Aufnahme in die Ökumene.“⁵²

Der bereits erwähnte und im Anhang dokumentierte Grundlagentext „einer Theologie in der Christengemeinschaft“ ist in ökumenischer Hinsicht ernüchternd. Zeigt er doch, wie weit sich die Christengemeinschaft von einer biblischen Theologie entfernt hat. Nicht nur, dass die Bibel keine (nennenswerte) Erwähnung findet, das Evangelium fehlt an entscheidenden Stellen. So heißt es in der Zusammenfassung: „Die maßgeblichen Grundlagen der Theologie in der Christengemeinschaft sind die biblische Offenbarung, der Wortlaut der Liturgie und die religiöse Erfahrung im Vollzug des Kultus.“⁵³ Hier hätte man an erster Stelle das Evangelium von Jesus Christus nennen müssen. Ebenfalls fehlt jeder Bezug auf die altkirchlichen Bekenntnisse. Erneut wird deutlich, welche überragende Rolle Rudolf Steiner für die Christengemeinschaft spielt: „Für die Gründer der Christengemeinschaft war Rudolf Steiner die maßgebende Autorität.“⁵⁴ Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, Steiner sei der hermeneutische Schlüssel zur Bibel – die „von ihm gegebenen Ritualtexte und seine Hinweise zur Ausübung des Kultus (sind) für die Priester der Christengemeinschaft maßgebend“⁵⁵.

Ein dünner Schleier

Die Christengemeinschaft ist eine der wenigen christlichen Sondergemeinschaften, die im deutschsprachigen Raum entstanden sind und in zahlreichen Ländern Verbreitung gefunden haben – wenn auch in bescheidenem Maße. Vergleichsweise gut vertreten ist die Christengemeinschaft im deutschsprachigen Raum, aber bereits in Griechenland, Spanien und Italien gibt es keine Gemeinden. In den letzten Jahren sind der Christengemeinschaft jedoch kleine Schritte in neue Länder gelungen. Dabei

⁵² Werner Thiede in: Panorama der neuen Religiosität, a.a.O. (Anm. 2), 559. Das Zitat ist aus: Kurt von Wistinghausen: Der neue Gottesdienst, Stuttgart 1987, 92.

⁵³ Vgl. unten S. 108.

⁵⁴ Vgl. unten S. 105.

⁵⁵ Vgl. unten S. 107.

spielt die Ausbreitung nach Osteuropa eine besondere Rolle. Erschwert wird die Ausbreitung dadurch, dass die Ritualtexte in deutscher Sprache verfasst sind und ihre Übertragung in andere Sprachräume nicht einfach ist. Wie bescheiden die Entwicklung von Gemeinden der Christengemeinschaft oftmals ist, zeigt das Beispiel Schweden. Bereits 1937 konnte die Stockholmer Gemeinde gegründet werden. Obwohl das Wachstum hier zu keiner Zeit von politischen Zwängen behindert wurde, sind in 70 Jahren nur drei kleine Gemeinden entstanden.

Im Jahr 2000 erreichte die Christengemeinschaft mit der Gründung einer Gemeinde in Japan (Tokio) erstmals einen vollständig außereuropäischen Kulturraum. Allein die Übersetzung der Kultustexte führte in völlig neue Kontexte und Zusammenhänge. In Chicago konnte die Christengemeinschaft 2003 ihr drittes Priesterseminar eröffnen. Das traditionsreichste Seminar befindet sich in Stuttgart und konnte 2003 sein 70-jähriges Bestehen feiern. 2001 wurde in Hamburg ein Seminar eröffnet. Mit der Chicagoer Einrichtung besitzt die Christengemeinschaft erstmals ein Seminar außerhalb des deutschen Sprachraums. Dennoch erinnert die Arbeit der Christengemeinschaft in den USA an einen „dünnen Schleier“, wie die Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“ einmal schrieb.

Gemäß ihrem Selbstverständnis betreibt die Christengemeinschaft keine Mission, sie trägt jedoch „den Keim für eine missionsartige Verbreitung“ in sich. Dennoch ist es auffällig, dass der in Zahlen messbare Einfluss der „Bewegung für religiöse Erneuerung“ bescheiden geblieben ist. Gemessen an dem Wachstum, welches z. B. die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) in den ersten 90 Jahren ihres Bestehens genommen hat, nimmt sich der Zulauf zur Christengemeinschaft bescheiden aus. Die Mormonen hatten im Jahre 1918, also 88 Jahre nach ihrer Gründung, 495 962 Mitglieder.⁵⁶ In Deutschland hat die Christengemeinschaft etwa 10 000 Mitglieder bei einem deutlich größeren Freundeskreis. Weltweit gibt es etwa 20 000 Mitglieder. In einem Gespräch mit der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“ sagte der damalige Erzbischof von Köln, Kardinal Ratzinger 1993: „es fehlt uns die zündende Herzenssprache“⁵⁷. Man muss nur einmal einige Hefte dieser Zeitschrift in die Hand nehmen – schon denkt man an Hans-Diether Reimer, der die Christengemeinschaft als Insel in den Wogen der Zeit bezeichnet hat.⁵⁸

⁵⁶ Nach einer schriftlichen Auskunft von Dr. R. Grünke, stellv. Direktor für Öffentlichkeitsarbeit der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“, vom 7.11.2006.

⁵⁷ Michael Heidenreich: Vom Haupt zum Herz. Notizen eines Gesprächs mit Taco Bay, in: Die Christengemeinschaft 2/1991, 435.

⁵⁸ Vgl. Hans-Diether Reimer: Die Christengemeinschaft in eigener Darstellung, in: Materialdienst der EZW 6/1978, 164.

Aus evangelischer Perspektive muss man die Theologie der Christengemeinschaft kritisch reflektieren. Aber damit ist noch nicht alles gesagt – deshalb eine eher persönliche Anmerkung zum Schluss. Ich empfand die Begegnungen mit Vertretern der Christengemeinschaft immer als erfrischend, interessant und anregend. Oft war ich erstaunt über diese anmutige Intellektualität und das unbekümmerte Anderssein. Sicher wird diese laute Welt, in der wir leben, in der sich viele schrille Hässlichkeiten zu dem verbinden, was man Zeitgeist nennt, durch solche fremden Inseln bereichert. So bin ich dankbar für anregende Begegnungen. Aber in religiöser Hinsicht kann ich diesen Weg nicht mitgehen.

Literatur

- Binder, Andreas: *Wie christlich ist die Anthroposophie?*, Stuttgart 1989
- Ev. Oberkirchenrat Stuttgart (Hg.), *Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion*, Stuttgart 2004
- Körner-Wellershaus, Ilas: *Anthroposophie – eine esoterische Weltanschauung*, Stuttgart 1992, im Internet abrufbar unter: <http://www.ekd.de/ezw/dateien/EZWINF119.pdf>
- Krech, Hans / Kleiminger, Matthias (Hg.): *Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen*, Gütersloh 2006, Art. „Die Christengemeinschaft“, 272-286
- Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Biographie, Bd. 1: 1861-1914, Bd. 2: 1915-1925, Stuttgart 1997
- Obst, Helmut: *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, 575-606
- Ders.: *Evangelische Kirche und Christengemeinschaft*, in: *Materialdienst der EZW* 9/1995, 258-267
- Reimer, Hans-Diether: *Die Christengemeinschaft*, in: Rüdiger Hauth (Hg.): ... neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Neukirchen-Vluyn 1995, 323-348
- Stählin, Wilhelm (Hg.): *Evangelium und Christengemeinschaft*, Kassel 1953
- Stieglitz, Klaus von: *Einladung zur Freiheit: Gespräch mit der Anthroposophie*, Stuttgart 1996
- Ders.: *Reinkarnation und Auferstehung*, in: Bergunder, Michael (Hg.): *Religiöser Pluralismus und das Christentum*, Göttingen 2001, 125-141
- Thiede, Werner: *Die Christengemeinschaft*, in: Hempelmann, Reinhard u.a. (Hg.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2005, 554-560
- Wehr, Gerhard: *Friedrich Rittelmeyer. Sein Leben – Religiöse Erneuerung und Brückenschlag*, Stuttgart 1998
- Zander, Helmut: *Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie*, Paderborn 1995
- Ders.: *Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft*, in: Graf, Friedrich W. / Müller, Hans Martin (Hg.), *Der deutsche Protestantismus um 1900*, Gütersloh 1996, 238-297
- Ders.: *Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis?*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 06/2005, 117ff.
- Ders.: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884 bis 1945*, Göttingen 2007

Anthroposophie in protestantischer Perspektive

„Anthroposophie“ heißt wörtlich „Menschenweisheit“ oder „Weisheit vom Menschen“. In dieser *anthropologischen* Konzentration stellt sie so etwas wie einen „esoterischen Humanismus“ dar. So verstanden erklärt es sich, dass die Anthroposophie durch ihre zahlreichen praktischen Einrichtungen in die Pädagogik (Stichwort „Waldorfschulen“), in Medizin und Pharmakologie (Stichworte „Weleda“ und „Wala“), aber auch in die Landwirtschaft, die bildende Kunst und die Architektur hineinwirkt. Streng genommen aber wird sie von ihrem geistigen Vater Rudolf Steiner (1861-1925)¹ als „Erkenntnisweg“ bezeichnet, der „das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenwesen führen“ möchte. Das klingt ein wenig metaphysisch, auch ein klein wenig religiös, jedenfalls noch recht formal und abstrakt. Sollte denn das „Geistige im Menschenwesen“ nicht immer schon in seiner Tiefe mit dem „Geistigen im Weltenwesen“, so es das denn gibt, verbunden sein? Muss es wirklich erst durch einen modernen Theosophen bzw. Anthroposophen dorthin geführt werden?

Konkretisierend hat der evangelische Theologe Götz Harbsmeier schon vor einem halben Jahrhundert in seiner Studie „Anthroposophie – eine moderne Gnosis“ zu bedenken gegeben: „Anthroposophie bedeutet nicht nur die Pflege einer bestimmten Erkenntnisart. Sie lebt auch von ganz bestimmter, inhaltlicher Erkenntnis“². Wenn das stimmt, liegt es auf der Hand, dass Anthroposophie sich nicht einfach, wie Steiner es euphemistisch wollte, als „Geisteswissenschaft“ beschreiben lässt, sondern dass es zwischen der Anthroposophie und anderen Weltanschauungen und Religionen einen Streit um Inhalte geben muss. Steiner will seine inhaltliche Erkenntnis übersinnlich aus dem Weltengedächtnis der „Akasha-Chronik“ herausgelesen haben. Tatsächlich aber verdankten sich substanzielle Grundzüge seiner Weltsicht vor allem der modernen Theosophie, wie sie sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts entwickelt hat. Dieser Weltanschauung war Steiner nachweislich verpflichtet, und zwar im wörtlichsten Sinne *verpflichtet*. Doch im Rahmen von deren Paradigma hat er sich durchaus von bestimmten Vorgaben zunehmend emanzipiert. Der Weg Steiners von der Theosophie zur Anthroposophie bestand gewissermaßen darin, dem theosophischen Denken das „Christliche“ zuzuführen, es mit ihm synkretistisch zu vereinen, nach-

¹ Vgl. F. W. Zeylmans van Emmichoven: Rudolf Steiner, Stuttgart o. J.; Gerhard Wehr: Rudolf Steiner. Leben – Erkenntnis – Kulturimpuls, München 1987; Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner, Reinbek 1992.

² Götz Harbsmeier: Anthroposophie – eine moderne Gnosis (Theologische Existenz heute 60), München 1957, 9.

dem es darin zuvor kaum einen Platz hatte. Und diese Absicht Steiners hat unweigerlich zur Trennung von der Theosophischen Gesellschaft geführt, deren Generalsekretär er auf deutschem Gebiet über ein Jahrzehnt lang gewesen war. Als eine erste, hier nur kurz zu entfaltende These möchte ich darum formulieren:

(1) Der Begründer der Anthroposophie war ein Streiter für eine betont christliche Esoterik.

Damit ist bereits ganz bewusst gesagt: Rudolf Steiner wollte zwar eine christliche Esoterik, nicht aber ein esoterisches Christentum. Die christliche Religion ist in ihrem Kern sozusagen esoterisch, nämlich mystisch, wie nicht zuletzt der Rang der Sakramente in ihrem Zentrum zeigt; mag das esoterische Wesen von Kirche namentlich im Zuge der Säkularisierung immer mehr verloren gegangen sein, so ist es doch bei genauer Betrachtung nicht zu leugnen.³ Demgegenüber möchte die Anthroposophie Steiners nicht Christentum, nicht Kirche sein. Sie lässt sich vielmehr als esoterische Weltanschauung inklusive der ihr eigenen Erkenntnishermeneutik und Methodik einordnen. Steiner hat die Anthroposophie darum auch nie als „Religion“, sondern stets als „Geisteswissenschaft“ verstanden, nämlich als eine Größe, die noch mehr als jede Religion Gewissheit zu vermitteln vermag. So etwas wie ein „esoterisches Christentum“ kommt allenfalls in der „Christengemeinschaft“ zum Ausdruck, deren liturgische Texte Steiner in seiner Spätzeit geliefert hat, die er aber immer klar von der Anthroposophie als seinem eigentlichen Anliegen abgehoben wissen wollte. Sein Einsatz für eine christliche Esoterik jedenfalls hat dazu geführt, dass er dem Phänomen Christentum allemal nähersteht als die moderne Theosophie in ihrer eher östlichen Grundorientierung. Die Frage ist freilich, ob das für die Vertreter des Christentums, nämlich christlicher Kirchen im Sinne der Ökumene, so erfreulich ist. Denn Steiners christlich orientiertes Gebilde wird damit in einer ganz anderen Weise zu einer Art Konkurrenz für authentisches Christentum, als das bei nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen der Fall ist. Insofern ist es legitim, wenn Theologie und Kirche sich bewusst kritisch mit der Anthroposophie auseinandersetzen.

Für eine rein äußerliche Betrachtung mag es zwischen christlicher Theologie und Anthroposophie viel im Grundsatz Gemeinsames geben: nicht nur die Ablehnung einer materialistischen Weltanschauung und die Hoffnung über den Tod hinaus, nicht nur die Hochschätzung des Menschen und die Überzeugung von seiner spirituellen Bestimmung, sondern vor allem das große, feierliche Ja zu Jesus als dem Christus. Bei näherem Hinsehen freilich zeigt sich aber schließlich doch das im Grundsatz Unter-

³ Vgl. Werner Thiede: Theologie und Esoterik, Leipzig 2007, Kap. I.

scheidende, das im Zentrum Trennende – und das betrifft das ganze Paradigma, das denkerische Gesamtsystem, die Sinndeutung für Mensch und Kosmos schlechthin. Ist aber dieses Rahmenkonzept jeweils im Ansatz unterschiedlich, dann bedeutet es wenig, wenn hier wie dort die gleichen Begriffe oder Vorstellungskomplexe auftauchen, denn sie stehen in sehr verschiedenen Deutungszusammenhängen. Und das ist gerade bei der Rede von Jesus als dem „Christus“ der Fall, wie meine zweite, ausführlicher zu entfaltende These unterstreicht:

(2) Steiners Christusverständnis ist maßgeblich von esoterischen Traditionen östlicher und westlicher Provenienz geprägt.

Bei Rudolf Steiner steht die Figur Jesu Christi in einem ganz anderen religiös-weltanschaulichen Gesamtsystem als in der biblisch-kirchlichen Tradition. Entsprechend unterschiedlich ist das Heilsverständnis, das sich mit diesem Christus jeweils verbindet. Es gehört zur intellektuellen und spirituellen Redlichkeit, diese Unterschiede deutlich wahrzunehmen – zumal sie sich in ihrem jeweiligen geschichtlichen Geworden-Sein erklären lassen. Für die Kirchen- und Dogmengeschichte kann und muss ich mir in diesem Rahmen nähere Erläuterungen historischer Art ersparen. Aber im Blick auf Steiner möchte ich den Sachverhalt in den wichtigsten Grundlinien erläutern.

Katholisch erzogen, hatten den Knaben bereits okkulte Erlebnisse bewegt, sodass er im Jugendalter zu intensivem Fragen nach der erforschbaren Einheit von sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit kam. Prägend wurde auf dieser Basis auch der Kontakt mit einem Kräutersammler, der ihn in die Geheimnisse einer ihm nun immer „durchsichtiger“ werdenden Natur einweihte. In den Jahren darauf zählte er zu den ersten Käufern jener Literatur, die von der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft herausgebracht wurde. Vor allem die von abendländischer Esoterik und östlicher Religiosität durchdrungenen Ideen der Deutschrussin Helena Petrovna Blavatsky, Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft, wurden ihm dadurch bekannt. Nicht zuletzt diese Ideen hatten den jungen Steiner dahin gebracht, christentumskritisch zu denken. Spirituell orientierte er sich an Goethe und am deutschen Idealismus. Von daher konnte bereits der 25-Jährige formulieren: „Der Weltengrund hat sich in die Welt vollständig ausgegossen; er hat sich nicht von der Welt zurückgezogen, um sie von außen zu lenken, er treibt sie von innen; er hat sich ihr nicht vor-enthalten. Die höchste Form, in der er innerhalb der Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens auftritt, ist das Denken und mit demselben die menschliche Persönlichkeit.“⁴

⁴ Rudolf Steiner: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller (1886), GA 2, Dornach 71979, 125. In diesem Zitat fließen Impulse von Fichte, Goethe und aus der Theosophischen Gesellschaft zusammen.

Philosophisch ausgedrückt: Steiner folgte dem monistischen Konzept einer spirituellen Autonomie. Deshalb konnte ihn unter anderem jene Mischung von Atheismus und Spiritualismus beeindrucken, die bei dem späten Nietzsche zu finden war.⁵

Als Steiner nach dem Tod des berühmten Philosophen, den er noch während dessen Wahnsinnszeit besucht hatte, mehrere Gedenkreden auf ihn hielt, wurde er gebeten, seinen Vortrag in einem theosophischen Kreis um Sophie Gräfin Brockdorff zu wiederholen, nämlich in der Theosophischen Bibliothek zu Berlin. Inhalt und Art des Vortrags empfand man als so anregend, dass daraus eine regelmäßige Vortragsreihe wurde und die Gräfin beschloss, „das theosophische Leben, das in Berlin seit einiger Zeit geschlummert hatte, neu aufleben zu lassen“⁶. In einem ersten Zyklus sprach Steiner über die neuzeitliche Mystik des Abendlandes; die 1901 publizierten Vorträge ließen allerdings noch nichts spezifisch Christliches erkennen.⁷ Wie also kam es, dass dann der zweite Zyklus – 1902 unter dem Titel „Das Christentum als mystische Tatsache“ veröffentlicht – plötzlich einen der Christusgestalt und dem Kreuz zugewandten Steiner präsentierte?

Die Erklärung, dass Steiner zwischenzeitlich auf Menschen getroffen sei, „die ihrerseits über den Christus reden und denken“⁸, reicht als Antwort kaum aus – zumal solches Reden in den damaligen theosophischen Kreisen kaum auf die Christusgestalt hin zentriert war. Eines allerdings dürfte genau zu dem Zeitpunkt, als Steiner seinen zweiten Zyklus zu konzipieren begann, in der Theosophischen Bibliothek sehr wohl thematisiert worden sein:⁹ Die „First Lady“ der Theosophical Society, Annie Besant, hatte gerade ihr neuestes Buch „Esoteric Christianity“ (1901)¹⁰ publiziert! Esoterisches Christentum – oder im Anschluss an das neue Mystik-Buch Steiners ausgedrückt: „mystisches“ Christentum! Dass Steiner sich von den neuen Gedanken der theosophischen Führerin, die im Christentum großgeworden, unter dem Einfluss der modernen Theosophie aber zum Hinduismus übergetreten war, für seinen im Herbst 1901 beginnenden Zyklus hat inspirieren lassen, liegt auf der Hand.

⁵ Vgl. Werner Thiede: Der gekreuzigte Sinn, Gütersloh 2007, Kap. III.

⁶ Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner. Eine Biographie. Bd. 1: 1861-1914, Stuttgart 1997, 314.

⁷ Vgl. Rudolf Steiner: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (1901), GA 7, Dornach ⁶1987.

⁸ So Klaus von Stieglitz: Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen, Witten 1955, 31.

⁹ Steiner berichtet: „Das Studium von Blavatskys ‚Geheimlehre‘ betrieben nur wenige; aber in demjenigen, was nun die Nachfolgerin der Blavatsky, Annie Besant, als die damalige Theosophie vortrug, waren diese Menschen bewandert...“ (Die Geschichte und die Bedingungen der anthroposophischen Bewegung im Verhältnis zur Anthroposophischen Gesellschaft [1923], GA 258, Dornach 1959, 34f).

¹⁰ Siehe näherhin Werner Thiede: Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001, Kap. III.2.

Aus anthroposophischer Sicht will man diese historisch nachvollziehbare Inspiration bis heute kaum wahrhaben. Versicherte Steiner doch: „Was im ‚Christentum als mystische Tatsache‘ an Geist-Erkenntnis gewonnen ist, das ist aus der Geistwelt selbst unmittelbar herausgeholt.“¹¹ Kritische Forschung wird freilich Steiners Voraussetzung, er habe methodisch Zugang zu „höheren Welten“ gefunden, nicht einfach teilen können¹², sondern nach irdischen Quellen Ausschau halten müssen. Mehr als fraglich ist die abweisende Auskunft des anthroposophischen Steiner-Biographen Lindenberg, „daß Steiner in keiner Weise an die üblichen Inhalte der damaligen Theosophie – Blavatskys, Sinnetts oder Besants anknüpfte. Diese theosophische Literatur war ihm damals zum größten Teil auch ganz unbekannt.“¹³ Nein, die Wahrheit sieht anders aus. Hatte Steiner doch schon Mitte der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts intensiv theosophische Literatur studiert! Sollte er nicht jetzt, da ihn theosophische Kreise anhaltend um Vorträge baten, erneut entsprechende Bücher, und zwar gerade die bekanntesten und neuesten, zur Inspiration herangezogen haben?

In Frage kommt hier zweifellos auch das Buch „Die großen Eingeweihten“¹⁴ aus der Feder eines Mitglieds der Pariser Theosophischen Gesellschaft und späteren Freundes Steiners, des Journalisten Edouard Schuré (1841-1929). Dass es für Steiners neue Vortragsreihe Pate gestanden haben könnte, liegt ebenfalls auf der Hand. Ein inhaltlicher Vergleich zeigt, dass Steiner von Schurés äußerst erfolgreichem, bereits 1889 erschienenen Buch, wenn auch in begrenztem Maße, Anregungen empfangen haben dürfte: Jesus als großen „Eingeweihten“ in der Reihe anderer „Messiasse“ zu deuten, war längst bekanntes, auch ihm geläufiges theosophisches Gut.¹⁵ Inspiriert haben dürfte Steiner vor allem Schurés deutliche Akzentuierung Jesu als des größten aller Gottessöhne und seines Opfers als des „tiefste(n) der Mysterien“, durch das „die Brüderlichkeit und die Initiation, einst Besitz von wenigen, über die ganze Mensch-

¹¹ Rudolf Steiner: Mein Lebensgang, hg. v. Marie Steiner (1925), GA 28, Stuttgart 1948, 325.

¹² Paul Tillich wirft Steiner „unwirkliches Wissen“ vor (Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hg. v. W. Schüßler, Düsseldorf 1986, 350). In der Tat: Nachdem „niemand von vornherein einen Monopolanspruch auf Wahrheit besitzt, muß es einen öffentlichen Diskurs über die Kriterien geben, die uns in den verschiedenen Bereichen des Wissens über die Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit von Informationen bzw. die Haltbarkeit oder Nichthaltbarkeit von Meinungen zu urteilen erlauben“ (I. U. Dalferth: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 69).

¹³ Lindenberg: Steiner, Bd. 1, a.a.O. (Anm. 6), 314.

¹⁴ Vgl. Edouard Schuré: Die großen Eingeweihten. Geheimlehren der Religionen. Vorwort von Rudolf Steiner, München-Planegg ¹²1956. Das französische Original erlebte Dutzende von Auflagen. Zur Person siehe Camille Schneider: Edouard Schuré. Seine Lebensbegegnungen mit Rudolf Steiner und Richard Wagner, Freiburg i. Br. 1971.

¹⁵ Vgl. Schuré, a.a.O. (Anm. 14), 415, 418 und 452. In dieser Hinsicht wird Jesu Kreuz lediglich als Prophetenschicksal eingeordnet (438).

heit“ sich erstrecken sollten.¹⁶ Diese Gedanken fanden sich auch andeutungsweise bei Besant¹⁷, und sie wurden nun von Steiner entschlossen herausgearbeitet.¹⁸

In seinen Memoiren erklärte Steiner zur Entstehung seines „Christentum“-Buches: „Ich hatte zum Ziel, die Entwicklung von den alten Mysterien zum Mysterium von Golgatha hin so darzustellen, daß in dieser Entwicklung nicht bloß die irdischen geschichtlichen Kräfte wirken, sondern geistige außerirdische Impulse. Und ich wollte zeigen, daß in den alten Mysterien Kultbilder kosmischer Vorgänge gegeben waren, die dann in dem Mysterium von Golgatha als aus dem Kosmos auf die Erde versetzte *Tatsache* auf dem Plane der Geschichte sich vollzogen.“¹⁹ Er fügt hinzu: „Das wurde in der Theosophischen Gesellschaft nirgends gelehrt. Ich stand mit dieser Anschauung in vollem Gegensatz zur damaligen theosophischen Dogmatik, bevor man mich aufforderte, in der Theosophischen Gesellschaft zu wirken.“ Was ist von dieser Darstellung zu halten?

Zunächst ist der Hinweis angebracht, dass die bei Steiner später zur stehenden Wendung geratene Rede vom „Mysterium von Golgatha“, die er hier anführt, in der 1. Auflage von 1902 noch gar nicht auftaucht, sondern erst 1906 entwickelt wird und daher erst ab der 2. Auflage dieses Büchleins vorkommt.²⁰ Aber auch abgesehen davon lässt sich inhaltlich sagen, dass das „Kreuz auf Golgatha“ 1902 fast nur auf einer einzigen Seite, der letzten des vorletzten Kapitels – also schwerlich als Skopus des Buches schlechthin – thematisiert wird.²¹ Das Kreuzesgeschehen erhält in der 1. Auflage im-

¹⁶ Schuré, a.a.O. (Anm. 14), 432.

¹⁷ Besant vertrat durchaus die Auffassung, dass die „kleinen Mysterien“, zu denen sie das Golgatha-Mysterium zählt, der Welt bekannt gemacht werden dürfen (Annie Besant: Esoterisches Christentum oder Die kleinen Mysterien, Leipzig ²1911, 46).

¹⁸ Steiner führt den Schritt zur Veröffentlichung der Mysterienweisheit auf seine eigene Erkenntnis und Initiative zurück (Lebensgang, a.a.O., Anm. 11, 348f) und betont: „Ich hatte auch niemand gegenüber eine Verpflichtung zur Geheimhaltung. Denn ich nahm von ‚alter Weisheit‘ nichts an; was ich an Geist-Erkenntnis habe, ist durchaus Ergebnis meiner eigenen Forschung. Nur wenn sich mir eine Erkenntnis ergeben hat, so ziehe ich dasjenige heran, was von irgend einer Seite an ‚altem Wissen‘ schon veröffentlicht ist, um die Übereinstimmung und zugleich den Fortschritt zu zeigen, der der gegenwärtigen Forschung möglich ist“ (348). Wer Steiner diese Reihenfolge undifferenziert abnimmt, muss schon Steinerianer sein! Doch selbst zeitgenössische Theosophen bemerkten, dass er „Leadbeater, Besant usw. eifersüchtig totschwieg“ und „nicht die Quellen“ angab, deren er sich aus Kennersicht bediente (Brief-Zitate bei Norbert Klatt: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen, Göttingen 1993, 84; vgl. auch 82f). Dass dem seit 1900 intensiv Meditierenden reflexiv oder visionär Erkenntnisse aus seinem Unterbewusstsein aufgestiegen sind, soll nicht bestritten sein – nur deren irdische Voraussetzungslosigkeit!

¹⁹ Lebensgang, a.a.O. (Anm. 11), 354.

²⁰ Vgl. Rudolf Steiner: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (1902), GA 8, Dornach ⁸1976, 109.

²¹ Rudolf Steiner: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, Berlin 1902 (1. Aufl.), 134; vgl. noch 86f.

merhin den Rang einer „Tatsache“ der „Religion“, die aber noch der höheren Stufe „geisteswissenschaftlicher“ Deutung harrt.

Diese Ausdeutung entwickelte Steiner erst später, und zwar beginnend mit seiner Auseinandersetzung mit Besants Buch. Die These, „das Christentum sei aus den Mysterien hervorgegangen, die Inhalte des Christentums seien in den Mysterien bereits vorhanden gewesen und Jesus sei im Essäer-Orden herangebildet und erzogen worden“²², wobei das Ganze von höheren geistigen Mächten gesteuert worden sei, hatte Steiner fast gänzlich bereits in Besants Buch finden können. Und erst recht lässt sich die Lehre, „daß in den alten Mysterien Kultbilder kosmischer Vorgänge gegeben waren, die dann in dem Mysterium von Golgatha als aus dem Kosmos auf die Erde versetzte *Tatsache* auf dem Plane der Geschichte sich vollzogen“, exakt aus Besants Werk von 1901 erheben.²³

Steiner hat sich ganz zweifellos damalige theosophische Lehre angeeignet.²⁴ Diese Lehre war stark von östlicher Religiosität geprägt, aber auch von jener abendländischen Philosophie, die in besonders hohem Maße eine möglicherweise historisch vermittelte Verwandtschaft mit indischem Denken zeigt: dem Neuplatonismus. Von dieser monistischen Metaphysik ist deutlich erkennbar die Logos-Lehre der modernen Theosophie geprägt: Dem völlig transzendenten Einen entspringt emanatorisch der Logos als jenes Eine, das den Geist und die Basis des Weltalls ausmacht. Dieser Logos in seiner kosmischen Bedeutung gemäß der neuplatonischen Metaphysik wird in der modernen Theosophie zur Grundlage ihres synkretistischen Zugriffs aufs Christentum. Denn es wird hier der philosophische Logos mit dem Fleisch gewordenen Logos des Christentums gleichgesetzt und so die Gestalt des „kosmischen Christus“ entworfen. Auch in der Heiligen Schrift hat der Christus als der Gottessohn kosmische Dimensionen: Er gilt als der Schöpfungsmittler, dem alle Welt ihr Dasein verdankt. Aber im biblischen Paradigma geht es eben um das Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung, wobei der Gottessohn hier eine vermittelnde Stellung zwischen Gott und Welt einnimmt – und so den Sinn der Schöpfung ausmacht. Im theosophischen Paradigma

²² So fasst Lindenberg Steiners Darstellung der 1. Auflage zusammen (a.a.O., Anm. 6, 140).

²³ Besant spricht sogar wörtlich von den neutestamentlichen „Tatsachen“ (Besant, Esoterisches Christentum, a.a.O., Anm. 17, 46), die sie als solche nicht bestreiten, sondern im rechten Verhältnis zu den übergeschichtlichen Vorgängen erkannt wissen will – dies möchte Steiner auf seine Weise nicht minder!

²⁴ Erstaunlich viele Darstellungen der Anthroposophie – ob aus der Binnen- oder der Außenperspektive – vernachlässigen diesen Sachverhalt. Doch schon 1920 urteilt Friedrich Laun: „Alle Hauptlehren der indischen Meister finden sich, wenn auch in manchen Punkten modifiziert, in Steiners Anthroposophie wieder“ (Moderne Theosophie und katholisches Christentum, Rottenburg 1920, 12).

hingegen wird die Welt nicht als Schöpfung, sondern als Ausfluss des Göttlichen verstanden. Insofern sind auch die Menschen nicht einfach Kreaturen, sondern im Kern ihres Wesens selber göttlich – und alles kommt darauf an, dass sie im Zuge spiritueller Selbsterkenntnis ihre eigene Göttlichkeit begreifen, ja wieder ergreifen. In deutlicher Anlehnung an Annie Besant formulierte Steiner: Die „überseiende Gottheit hat die weisheitsvolle Grundlage der Welt, den Logos, hervorgebracht. Ihn kann auch die niedere Kraft des Menschen erreichen. Er wird als geistiger Sohn Gottes im Weltgebäude gegenwärtig ...“²⁵

Die von Steiner gelehrte, typisch esoterische Entsprechung von makrokosmischem Werdegang der Welt und mikrokosmischer „Geschichte der sich vergöttlichenden Seele“²⁶ erinnert ihrerseits an Besants Darlegungen. Eine deutliche Entsprechung gibt es aber auch im Blick auf das von Steiner behauptete „Zusammenfließen dieser Christus-Idee mit einer geschichtlichen Erscheinung, der Persönlichkeit Jesu“ im Kreuzesgeschehen. Wie schon Besant beruft sich Steiner auf Platons vorchristliche Lehre im „Timaios“: „Gott hat auf den Weltleib in *Kreuzesform* die Weltseele gespannt. Diese Weltseele ist der Logos. Soll der Logos Fleisch werden, so muß er im Fleisches-Dasein den kosmischen Weltprozeß wiederholen. Er muß ans Kreuz geschlagen werden und auferstehen. Als geistige Vorstellung war dieser wichtigste Gedanke des Christentums in den alten Weltanschauungen längst vorgezeichnet.“²⁷

Kein Wunder, dass Steiner damals innerhalb der maßgeblich von Besant inspirierten Theosophischen Gesellschaft Karriere machen konnte. Deren deutsche Sektion wurde im Herbst 1902 in Anwesenheit Besants gegründet, und Steiner wurde als Generalsekretär gewählt. Kurz darauf wurde er in die von Besant geleitete „Esoterische Schule“ aufgenommen, einen inneren Zirkel der Theosophischen Gesellschaft. Die Aufnahme war mit einem Eid verbunden, der in die Worte mündete: „Ich anerkenne Annie Besant ... als Chef dieser Schule ...“ An diesen Eid wusste sich Steiner lange Zeit gebunden. Deshalb suchte er über Jahre hinweg Wege zu beschreiten, die seine eigenen Gedanken und Pläne möglichst in lebendiger Einheit mit denen der Weltzentrale erscheinen ließen. Seine Loyalität wurde von Besant erwartet und erwidert. Freilich war auch Annie Besant, die 1907 zur Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft gewählt wurde, auf die Dauer nicht blind gegenüber den eigenen Interessen Steiners: Er betonte zunehmend statt morgenländischer Grundfarben abendländisch-christliche Elemente – in freilich immer noch esoterischer Deutung.

²⁵ Steiner: Christentum, 1. Aufl., a.a.O. (Anm. 21), 126.

²⁶ Vgl. ebd., 130. „Es muß sich in jeder Seele das Weltendrama abspielen“ (131).

²⁷ Ebd., 134.

Dieser Kampf schwelte wie ein unterdrücktes Feuer. Bis es zum Eklat kam, vergingen aber noch Jahre. Steiner wurde mit der Zeit immer deutlicher: „Die absterbenden Rassen im Osten brauchen noch die orientalische Schulung. Die westliche Schulung ist die für die Rassen der Zukunft.“ 1911 benannte Steiner seine Sache immer öfter als „Anthroposophie“, die er nie als „Religion“, sondern stets als Geisteswissenschaft verstanden wissen wollte. Die Botschaft am Ende des Jahres 1912 lautete, dass wir erst durch Anthroposophie „zur Empfindung dessen kommen können, was Theosophie dem Menschen sein kann. ... Diese Anthroposophie wird uns zu Göttlichem und zu Göttern führen.“²⁸ Im Februar 1913 fand dann die konstituierende Generalversammlung der neuen „Anthroposophischen Gesellschaft“ statt. Zu ihr traten die meisten Mitglieder der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft über. 1923 wurde sie nach einigen Krisenereignissen als „Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft“ von Steiner neu konstituiert.

Hauptursache der Absetzbewegung von der Theosophischen Gesellschaft war der Umstand, dass Besant eine neue Inkarnation des „kosmischen Christus“ angekündigt und alsbald auf einen bestimmten indischen Knaben bezogen hatte. Das war für sie ohne weiteres möglich, weil sie Jesus in den okkulten Rahmen einer ganzen Reihe von verschiedenen Religionsstiftern eingezeichnet hatte: Sie alle sah sie von der Gestalt des „kosmischen Christus“ geleitet und inspiriert. Den Begriff des „kosmischen Christus“ hatte sie in diesem übergreifenden Sinn selbst geprägt. Für Steiner hingegen war es unmöglich, Jesus lediglich als eine von vielen Ausprägungen des „kosmischen Christus“ zu betrachten. Er wollte die innere Einheit von Christus und Jesus auf esoterische Weise darlegen. Wie Besant lehrte er das Eingehen der kosmischen Christus-Idee in die Geschichte – doch nun eben als exklusive Verbindung mit Jesus! Er verstand den „kosmischen Christus“ als in Jesus einmalig hervorgetretenen. Das vor allem machte die „Christlichkeit“ seines Standpunkts innerhalb der damaligen Theosophie aus, die jedoch derart östlich geprägt war, dass sie so viel Christlichkeit nicht vertrug. Der endgültige Bruch Anfang 1913 war konsequent.

Steiners Lehre nennt sich seit damals vor allem deshalb „Anthroposophie“, „weil nur in einem Menschenleibe das war, was zukunftsfruchtig für die Erdentwicklung ist“²⁹. Angespielt ist hier auf die einmalige Inkarnation des „kosmischen Christus“ in Jesus. Mit der von Steiner betonten exklusiven Menschwerdung des „Logos“ wurde nämlich eine noch positivere Kosmologie ermöglicht als in der östlich gestimmten Theoso-

²⁸ Rudolf Steiner: Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe (1912/13), GA 142, Dornach 1982, 128.

²⁹ Rudolf Steiner: Erdensterben und Weltenleben. Anthroposophische Lebensgaben. Bewußtseins-Notwendigkeiten für Gegenwart und Zukunft (1918), GA 181, Dornach 1967, 147.

phie. Die Steinersche Christosophie entpuppt sich allerdings als eine Funktion seiner esoterischen Anthropologie in ihren kosmischen Dimensionen. Nur darum kann hier im Grunde der im leidenden Menschensohn „zusammengepresste“ kosmische Christus zum Schlüssel menschlicher Selbsterkenntnis werden: „Da stehe ich vor dem, was allein verehrungswürdig und anbetungswürdig an mir selbst ist, da stehe ich vor dem Göttlichen in mir ...“³⁰

Dieses „Göttliche in mir“ bezeichnet die Substanz-Identität des menschlichen und des göttlichen Wesenskerns. Eine solche Identität hatte bereits die Gnosis behauptet, gegen die sich das frühe Christentum gerade deshalb entschlossen hatte wehren müssen. Für die christliche Kirche gab und gibt es keine gegebene Identität von Göttlichem und Menschlichem. So ist nach Martin Luther nicht das menschliche Selbst in seinem innersten Wesenskern göttlich – eine derartige „Anthropo-Sophie“ hätte er als schwärmerisch zurückgewiesen. Wohl aber lebt nach Überzeugung des Reformators der menschliche Geist nicht ohne das Wirken des göttlichen Geistes in ihm; der Mensch ist ständig Gerufener. Erlöst ist das Selbst jedoch erst in der Gemeinschaft mit Christus. Der Glaube an ihn „macht aus dir und Christus quasi eine Person ...“³¹ Wenn Luther hier das Wörtchen „quasi“ einschiebt, dann tut er das, um den Unterschied von Substanz- und Liebesmystik anzusprechen. Pneumatische Substanzidentität gibt es nämlich dort nicht, wo die Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung konsequent gedacht wird. Erst auf der Basis dieser Unterscheidung begreift das Christentum die Menschwerdung Gottes als unerhörtes, einmaliges Wunder und Geschenk des Schöpfers an die Menschheit. Gegenüber dem *Monismus* der Theosophie liegt dabei hier insofern nicht einfach ein *Dualismus* vor, sondern man hat es mit *trinitarischem* Denken zu tun – sozusagen mit einem Dualismus, dessen beide Prinzipien eben durch die Christusfigur erlösend zusammengeführt werden. Diese Denkfigur wird im Judentum und im Islam abgelehnt, wo es daher bei einem bloßen Dualismus von Gott und Welt bleibt. Das trinitarische Denken des Christentums hebt sich aber auch von der trinitarischen Logos-Theorie der Theosophie ab, die in einem monistischen Rahmen verbleibt, indem sie emanatorisch argumentiert. Im Gegensatz zu dieser scheinbaren Trinität ermöglicht die auf der Basis der neutestamentlichen Botschaft erwachsene Trinitätslehre ein radikales Heilsverständnis, das sich ganz der Gestalt des Christus verdankt. Davon handelt meine dritte These:

³⁰ Rudolf Steiner: Das Markus-Evangelium (1912), GA 139, Dornach ⁶1985, 195.

³¹ Siehe WA, 37, 236 u. ö.; vgl. Ulrich Asendorf: Die Einbeziehung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, in: Luther und Theosis. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 16, Erlangen 1990, 85-102, bes. 94.

(3) Das anthroposophische Heilsverständnis biegt zentrale christliche Inhalte esoterisch um und verändert sie unter Einbau der dem Christentum wesensfremden Seelenwanderungs- und Karmalehre.

Steiners Heilsverständnis ist durchaus an der Christusfigur orientiert und auf sie bezogen, weist aber ebenso eine wichtige Heilsrolle dem Menschen, dem „*anthropos*“ als solchem zu. Teilt doch der Mensch gemäß gnostisch-esoterischer Auffassung seine Wesenssubstanz ohnehin im Kern mit dem Christus! Anders als in der christlichen Religion geht es deshalb in der Anthroposophie bei der Heilerlangung nicht nur um ein Geschenk, das von Gott der von ihm geliebten Welt gemacht wird, nicht nur um eine aus göttlicher Liebe geborene Gunst, die der Glaube erkennt und ergreift. Vielmehr steht Steiners monistisches Konzept ganz im Zeichen des Entwicklungsgedankens. Der von Golgatha und Pfingsten ausgehende „Christus-Impuls“ lenkt laut Steiner die in Gang gekommene Wiedervergeistigung des Materiellen in die Richtung einer Integration des Menschen in eine letztlich geistig gedachte Natur. Ist doch alle Materie für Steiner letztlich nur gefrorener Geist! Der aus dem Kosmos herabgestiegene und an Ostern zum „Erdgeist“ gewordene Christus beeinflusst dementsprechend die Evolution der Menschheit entscheidend in Richtung ihres geistigen Wiederaufstiegs.

Steiner zufolge hat es im Laufe der früheren Evolution einst im „Lemurischen Zeitalter“ einen realen, wenngleich übersinnlich zu verortenden „Sündenfall“ gegeben. Er erklärt: Was das Alte Testament mit der Geschichte von der „Verführung durch die Schlange“ andeute und was allegorisch „Sündenfall“ genannt werde, bedeute eine von den luziferischen Geistern verantwortete, tiefere Verstrickung der Menschengeister in die Materie. Von der sich hieraus ableitenden Erlösungsbedürftigkeit des Menschen her wird nun für die Anthroposophie die Notwendigkeit der Erlösungstat des Christus am Kreuz erklärbar.

Nachdem sich der Mensch von seinem göttlichen Ursprung mehr oder weniger losgelöst habe, könne er sich – so Steiner in Analogie zur christlichen Erbsündenlehre – nicht einfach mehr selbst von seinem erbsündlichen „Grunddefizit“ befreien. Deshalb habe die Christus-Tat von Golgatha den notwendigen „Ausgleich“ herbeigeführt. Bereits in früheren Zeitaltern hatte laut Steiner das Christusopfer dreimal Gestalt angenommen, nämlich als „Harmonisierung der Sinne“ in der „Lemurischen Zeit“, als „Harmonisierung der Lebensorgane“ und als „Harmonisierung der Gemütsorgane“ während der „Atlantischen Zeit“. Überhaupt hätte der „kosmische Christus“ schon in allen Mysterien auf diesem Planeten gewirkt. In der Mitte der Zeit aber habe sich dann der „Christus-Extrakt des Makrokosmos“ bei der Taufe durch Johannes heilvoll mit Jesus verbunden. Nach neutestamentlichem Verständnis hat indessen nicht der „Christus-Extrakt des Makrokosmos“, sondern Gott selbst in seinem Sohn Menschengestalt angenommen. Und diese Menschengestalt ist dem Zeugnis der

Evangelien zufolge der von Maria geborene Jesus von Nazareth. Bei Rudolf Steiner hingegen stellt die Jesus-Figur ein durch die Geburt von zwei verschiedenen Jesus-Knaben okkult vorbereitetes Konstrukt dar. Dieses Konstrukt bildet lediglich das Gefäß für den von oben kommenden Christus – und zwar so, dass dieses Gefäß von ihm wieder verlassen wird, bevor es zerbricht. Steiner kann nämlich sagen, dass der Christus den Leib Jesu schon kurz vor dessen Tod verlassen habe.³² Dabei wird das „Mysterium von Golgatha“ von ihm ausdrücklich „nicht eine Angelegenheit der Erde“, sondern „eine Angelegenheit der übersinnlichen Welt“ genannt. Seinen „wirklichen okkulten Forschungen“ zufolge wurde zwar der Leib des Christus Jesus ans Kreuz genagelt, aber „das Phantom“ war „völlig intakt, bestand als die geistleibliche, aber nur übersinnlich sichtbare Form und war in einem viel loseren Zusammenhange mit dem materiellen Inhalt aus den Erdenelementen als bei irgendeinem Menschen“³³. Die doketischen Aussagen Steiners, die man auch bei seinen anderen, weniger okkult-doketischen Äußerungen über den Tod Christi am Kreuz wird mitdenken müssen, entsprechen alter gnostischer Tradition, aber in keiner Weise neutestamentlichen Aussagen.

Übrigens ist dementsprechend nichts anderes als eben jenes okkult beschriebene, geistleibliche Phantom später „aus dem Grabe auferstanden“, um sich wie das Samenkorn zu vermehren, nämlich überzugehen „in alle Menschen“.³⁴ Mit der urchristlichen Osterbotschaft hat das nicht mehr viel gemeinsam – gerade wenn man bedenkt, wie betont leiblich an manchen Stellen des Neuen Testaments der Auferstandene charakterisiert wird.³⁵ Aber auch die Wiederkunft Christi erscheint im Horizont von Steiners spiritualistischem System sozusagen in anderem Licht als in dem der biblischen Zukunftshoffnung.³⁶ Der Generalsekretär der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland erwartete die Wiederkunft Christi fürs 20. Jahrhundert – und zwar im Übersinnlichen, im „Ätherischen“. Konkret benannte er 1910 die Jahre

³² Der Schrei „Mein Gott, mein Gott, wie sehr hast du mich verherrlicht!“ (so der angeblich wahre Wortlaut!) soll erfolgt sein, als der Christus Jesu Leib eben bereits zurückließ. Dass die doketische Deutung stimmt, erweisen die späteren, auf den Christus bezogenen okkult-anthropologischen Ausführungen über die Möglichkeit, bei Herausholung des Ich den Leib intakt zurückzulassen (Rudolf Steiner: Das Johannes-Evangelium [1908], GA 103, Dornach ¹⁰1981, 206f). Angemerkt sei, dass Dokerismus sich systematisch nahelegt, wo der Kosmos von christlichen Spiritualisten als nur okkult zu begreifende Pluralität hierarchisch gegliederter Welten gedeutet wird (vgl. z.B. Jakob Lorber: Das große Evangelium Johannis, Bd. 1 [1851], Bietigheim ⁵1930, 45 und 95).

³³ Steiner: Johannes-Evangelium, a.a.O. (Anm. 32), 187.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. auch Werner Thiede: Der auferweckte Begrabene. Von österlichem Dokerismus und seiner Kritikwürdigkeit, in: theologische beiträge 35, 2/2004, 92-113.

³⁶ Vgl. Klaus von Stieglitz: Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie, Stuttgart 1996, 202ff.

1933 bis 1937 als jene Zeit, in der die hellseherischen Fähigkeiten vieler Menschen diese Wiederkunft würden wahrnehmen können.³⁷ Im Nachhinein wird man dieses spiritualistisch-apokalyptische Szenario kaum bestätigen wollen, denn 1933 kam nicht der hellstichtig wahrzunehmende Christus wieder, sondern es begann im Gegenteil die große Verblendung in Deutschland zu herrschen.

Nicht zuletzt hinsichtlich der Lehre Steiners von der Heilswirkung des Kreuzes Jesu gibt es gravierende Unterschiede zu den Aussagen der Heiligen Schrift der Christenheit. Das Wort „Gnade“ hat Steiner nur selten benutzt. Das dürfte seinen Grund darin gehabt haben, dass das Geschenk der Erlösung von göttlicher Seite und menschliches Zutun im Sinne von „Selbsterlösung“ für ihn keinen Widerspruch bildeten. Seinen „okkulten Forschungen“ zufolge ist die traditionelle Lehre vom Sühnetod und vom Blut Christi folgendermaßen esoterisch umzudeuten: Mit dem Blut des Erlösers sei die Christus-Wesenheit in die Erdenaura ausgeflossen und damit in einem Gebiet „hinter der Sinnenwelt“ planetarisch gegenwärtig geworden. Im Menschen liege seit diesem esoterisch interpretierten Golgatha-Geschehen der Keim der „geistigen Sonnensubstanz“. Wird doch „der Christus“ in theosophischer Tradition selbst als Sonnengeist, nämlich als ein führender Gott der Sonnengeister aufgefasst! Sein Opfer auf Golgatha habe den Verfall des göttlichen Erbes im Menschen gestoppt. Auf dieser Basis wirke nun der Mensch an seinem eigenen Heil mit. Unzweideutig lehrt Steiner: Die „individuellen Sünden finden ihren Ausgleich in dem, was durch Selbsterlösung erreicht werden muß; sie müssen durch Selbsterlösung im Verlaufe des irdischen oder überirdischen Lebens ausgeglichen werden.“³⁸ Es gebe neben den „subjektiven“ Sünden aber auch die „objektive“ Ursünde, die „Mutter aller übrigen Sünden“, und überdies objektive Sündenfolgen, die nicht mehr ungeschehen, also vom Menschen auch nicht „wieder gutzumachen“ seien. Die könne allein Christus auflichten; auf sie beziehe sich die unmittelbare Heilswirkung des Kreuzesmysteriums. Steiner, der anbei einräumen konnte, dass die biblischen Schriften die Reinkarnation nicht lehren³⁹, ging es offenkundig um ein Zusammenwirken von Gott und Mensch im Werk der Erlösung: „Die persönliche Sünde ... muß in Selbsterlösung abgetragen werden.“⁴⁰ Freilich – so versichert Steiner weiter – bei dem, was der Mensch durch sich selbst vollbringen soll, könne und müsse ihm geholfen werden, nämlich durch Christus. Aber Klaus von Stieglitz bemerkt mit Recht: „Immer wieder, auch noch 1922, siegt das Karma über

³⁷ Vgl. Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner – eine Chronik 1861-1925, Stuttgart 1988, 290.

³⁸ Rudolf Steiner: Lebendiges Naturerkennen. Intellektueller Sündenfall und spirituelle Sündenerhebung (1923), GA 220, Dornach ²1982, 142.

³⁹ Vgl. Rudolf Steiner: Von Jesus zu Christus (1911), GA 131, Dornach 1985, 218f.

⁴⁰ Rudolf Steiner: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, II (1921), GA 343, Dornach 1993, 640.

Christus.⁴¹ Denn der Erlöser bzw. die in ihm wirksam werdende göttliche Gnade wird in Steiners System im Grunde auf eine bloße Hilfe zum Heil degradiert.⁴² So jedenfalls muss das theologische Urteil von protestantischer Seite an dieser Stelle lauten.⁴³

Anthroposophen pflegen angesichts solcher Kritik die Gegenrechnung aufzumachen und das protestantische Gnadenverständnis zu kritisieren, das die Passivität des Menschen betone. Dass der Christ einfach nur zu „glauben“ habe, werfe die Frage auf, ob nicht der Glaube hier zum Werk werde.⁴⁴ Die Auskunft Luthers, dass der Glaube ein Werk des Heiligen Geistes sei, helfe nicht weiter, weil unklar bleibe, wer nun das Subjekt des Glaubens sei: der Mensch oder der Heilige Geist. Es ist allerdings kein Zufall, dass anthroposophisch orientierte Denker an diesem Punkt eine Alternative konstruieren, wo reformatorische und paulinische Überzeugung allen Wert auf die dynamische Liebesinheit von Christi Geist und dem des Glaubenden legen. Denn wo die esoterische Theorie Steiners mit der Entscheidungsfreiheit auch noch des gefallen Menschenwesens rechnet, dort kann und muss ja der Mensch zu seinem eigenen Miterlöser werden; dort wird er sich selbst zur Hoffnung, die freilich eine solche Größe und Länge aufweist, dass sie sich nur über den Gedanken an wiederholte Erdenleben als erfüllbar denken lässt. Wird hingegen der Begriff der Gnade radikal ernst genommen, so erkennt der Glaubende, dass er außerhalb des Neuwerdens in Christus unfrei ist zum Heil – und dass er erst wirklich frei wird in der Liebes-

⁴¹ Von Stieglitz: Einladung, a.a.O. (Anm. 36), 222.

⁴² Freilich war Steiner Katholik, und seine Art von Soteriologie erinnert strukturell ein Stück nicht nur an die Spiritualität der Theosophie, sondern auch an die römisch-katholische Gnaden- und Erlösungslehre. Dennoch ist der entscheidende Unterschied immer noch der: Katholischerseits wird bei aller Betonung der durch die Christusgnade wiederhergestellten Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott diese Freiheit als eine kreatürliche verstanden. Bei ihr kommt es darauf an, dass der Mensch in das Gnadengeschehen einstimmt. Im Kontext esoterischer Spiritualität hingegen gilt die durchs Christus-Opfer wiederhergestellte Freiheit als die des göttlichen Wesenskerns im Menschen. Und dort kommt es darauf an, dass der Mensch neben der Erlösung durch Christus tatsächlich im Blick auf sein individuelles Karma ein Stück „Selbsterlösung“ betreibt.

⁴³ Dietz Lange erklärt in seiner „Glaubenslehre“ konsequent: „Das Symbol der Reinkarnation relativiert die Radikalität der Forderung Gottes und lässt auch die Liebe Gottes nicht als reine Gnade gelten, denn nicht zufällig sind Reinkarnationsvorstellungen an die Bedingung menschlichen Verdienstes geknüpft“ (Glaubenslehre, Bd. 2, Tübingen 2001, 432). Der Umstand, dass der katholische Dogmatiker Karl Rahner Dialogmöglichkeiten mit dem Reinkarnationsdenken gesehen hat, könnte zumindest indirekt damit zusammengehangen haben, dass gerade der Begriff der Verdienstlichkeit auch im römischen Denken seinen guten dogmatischen Ort hat. Aus der Nicht-Radikalität des Gnadenverständnisses ergibt sich offensichtlich partiell eine gewisse Nähe zwischen römischem und esoterischem Denken. Protestantische Theologie kann in dieser Hinsicht nur – protestieren!

⁴⁴ Vgl. z.B. Hellmut Haug: Die Legende von der Selbsterlösung, in: A. Suckau u.a. (Hg.): Christentum, Anthroposophie, Waldorfschule, Stuttgart 1987, 42-50.

einheit mit dem Erlöser. Er kann und wird dann wohl in der Gestaltung seines Lebens zusammenwirken mit Gott – nur eben nicht synergistisch in der Angelegenheit der Erlösung selbst⁴⁵, welche als uneingeschränkte Schuldvergebung die Bedingung seines Neuwerdens, seines wahrhaft Frei-Werdens darstellt.

In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass auch das Objekt der Erlösung in der Anthroposophie und in der kirchlichen Lehre keineswegs dasselbe ist. Es handelt sich eben nicht einfach um „den Menschen“, dem das Heil gilt; denn das Menschenbild ist jeweils ein recht unterschiedliches. Wenn die esoterisch bejahte Seelenwanderungslehre wahr sein soll, stellt sich ja die Frage, was den Menschen eigentlich ausmacht, wenn im Laufe der Geschichte viele Menschen denselben Seelenkern umkleidet haben sollen. Nach biblischem Verständnis bildet der Mensch mit Leib, Seele und Geist eine unverwechselbare, einmalige Einheit. In der Auferstehung der Toten, also in der Verwandlung des Kosmos zur ewig heilen Schöpfung, wird diese Einheit wiederhergestellt und vollendet. Teilt der christliche Glaube in diesem Zusammenhang mit der Anthroposophie die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, so widerspricht er ihr doch entschieden, wenn es um die Behauptung geht, die individuelle Seele könne zahlreiche Leiber, zahlreiche irdische Identitäten auf ihrem spirituellen Werdegang in sich vereinen. Und sie widerspricht ihr insbesondere hinsichtlich der soteriologischen Bedeutsamkeit der behaupteten Reinkarnationen im Blick auf spirituelle Reifung und Selbsterlösung wie überhaupt auf die Sinngebung der menschlichen Existenz. Reinhart Hummel hat Recht: „Christliche Hoffnung gründet sich auf die Gewißheit, daß Gott in der Auferstehung aus dem Bruchstückhaften des Menschenlebens etwas Rundes und Ganzes machen kann. An dem so verstandenen Prinzip Gnade scheitern die Versuche, der Reinkarnationslehre einen legitimen Platz im Bereich des Strebens nach christlicher Heiligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen.“⁴⁶

Menschenbild und Heilslehre gehen also zwischen Anthroposophie und biblischer Auffassung derart weit auseinander, dass der Versuch Steiners, solche Esoterik ins Christentum zu integrieren, theologisch als höchst zweifelhaft gelten muss. Von daher formuliere ich meine Schlussthese:

⁴⁵ Gewiss hat Steiner nicht an ein quantitatives Verrechnen von Gnade und Leistung im Zusammenwirken von Gott und Mensch gedacht, wie das in manchen „synergistischen“ Modellen der Fall ist. Es geht Steiner vielmehr um einen klaren Einbezug des freien menschlichen Subjekts beim Zustandekommen des Erlösungsgeschehens. Dieses freie Subjekt bleibt allerdings merkwürdig heteronom im Verhältnis zur Gnade.

⁴⁶ Reinhart Hummel: Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum, Stuttgart/Mainz ²1989, 122. Zur Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee) siehe Thiede: Der gekreuzigte Sinn, a.a.O. (Anm. 5).

(4) Die Anthroposophie bewegt sich im Blick aufs Christentum trotz ihrer Christus-Bezogenheit, ja sogar wegen dieser, wenn man ihren esoterischen Deutungshorizont bedenkt, allenfalls an dessen äußerem Rand – wenn überhaupt, dann sozusagen in sektiererischen bzw. häretischen Gefilden.

Wollte man die Anthroposophie pauschal mit dem Gütesiegel „christlich“ versehen, so wäre das auf der einen Seite nicht gänzlich verkehrt, weil Rudolf Steiner die Christusfigur ins Zentrum seines Denkens gerückt hat. Auf der anderen Seite – und deshalb spreche ich hier immer vorsichtig von der Figur „Christus“ – ist das Verständnis Jesu Christi in hohem Maße von einer esoterisch-theosophischen Metaphysik und einem entsprechenden Gottes- und Menschenbild geprägt, so dass es aus biblischer Sicht nicht mehr gedeckt ist. Wie bereits eingangs bemerkt, bezeichnen daher zum Teil identische Begriffe spirituell ganz unterschiedliche Sachverhalte. Christus, Erlösung, Mensch, Seele, Gnade, Geist – all diese Wörter stehen in der anthroposophischen Perspektive in einem anderen Deutungszusammenhang als im biblisch-kirchlichen Horizont. Zumal die Anthroposophie indirekt auch in beachtlichem Maße die neuere Esoterik, insbesondere die so genannte New-Age-Bewegung beeinflusst hat, ist sie mit Schuld an der religiösen Begriffsverwirrung unserer Tage. In der heutigen Sprache, ob politisch oder religiös, hat man es vielfach mit Etikettenschwindelei zu tun. Am Beispiel des Christus-Begriffs habe ich theologisch versucht, das deutlich zu machen. Darum gilt es mehr denn je, die Geister zu unterscheiden, und zwar bereits auf dem Gebiet der Sprache. Das Etikett „christlich“ allein muss freilich nicht falsch sein; doch es genügt als solches nicht, denn selbst der Begriff des Christlichen ist interpretationsbedürftig, sobald man sich außen an den Rändern des Christentums bewegt, wie das beispielsweise bei der Begegnung mit der Anthroposophie aus den genannten Gründen zweifelsohne der Fall ist. Die hermetisch gefärbte Metaphysik, der Offenbarungsanspruch Steiners gegenüber den (Noch-)Nicht-Wissenden, die zum Teil doch recht abstrusen Inhalte seiner Esoterik⁴⁷ und die Abseitspositionen vieler seiner Aussagen gegenüber den biblischen Auskünften lassen bei nüchterner Betrachtung kein anderes Urteil zu.

Die Mühe religiös-weltanschaulicher Orientierungsarbeit bleibt im Zeitalter des religiösen Pluralismus niemandem erspart, der es mit der Wahrheitsfrage hält und diese nicht selbst zeitgemäß, nämlich „postmodern“ verabschiedet. Aber sogar diejenigen, die die Wahrheitsfrage methodisch relativieren, müssen wissen, dass sie mit diesem Standpunkt ihrerseits der Wahrheitsfrage unterliegen. Dass diese Frage nicht objektiv

⁴⁷ Man denke etwa nur an Steiners Rede von Mondgeistern und der Mondgottheit.

beantwortbar ist, eben auch nicht durch die anthroposophische Methode, und daher allemal in der einen oder anderen Weise Glauben verlangt, dürfte am Ende ebenfalls ein Punkt sein, über den zwischen den beiden „Geisteswissenschaften“ Anthroposophie und Theologie zu streiten wäre.

Am Ende gehört es zur Wahrhaftigkeit eines christlichen Theologen, im Gespräch mit der Anthroposophie allen Ernstes und mit Freude daran zu erinnern, dass es neben allen Unterschieden durchaus Gemeinsamkeiten gibt, die mehr umfassen als bloße Begrifflichkeiten und als religiöse Fragestellungen. Manche idealistischen und humanistischen Werte teilen Anthroposophie und Kirche, teilen übrigens auch Kirche und die von Steiner inspirierte Christengemeinschaft. Aus der Begegnung mit Steiners in vielen Bänden niedergelegtem Entwurf resultieren für Theologie und Kirche einige beachtenswerte Impulse, zu denen die kosmische Dimension zentraler theologischer Themen ebenso gehört wie der zunehmend gefragte Mut, die Sinnfrage nicht einfach rationalistisch im Offenen stehen zu lassen. Aus diesen Gründen lohnen sich Dialoge zwischen Anthroposophie und Theologie ein Stück weit. Man muss sich freilich grundsätzlich darüber im Klaren sein, dass die Wahrheit, die in Dialoggesprächen herauskommen soll, gerade die sein kann, dass bestimmte Unterschiede – ob im Detail oder im Grundansatz der jeweiligen Paradigmen – bestehen und dass sie womöglich bestehen bleiben werden, bis die universale Offenbarung Gottes alle Menschen erleuchtet haben wird.

Literatur

- Bannach, Klaus: Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung, Göttingen 1998
- Gogarten, Friedrich: Rudolf Steiners „Geisteswissenschaft“ und das Christentum, Stuttgart 1920
- Heyer, Friedrich: Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten? (Apologetische Themen 3), Konstanz 1993
- Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Biographie. Bd. 1: 1861-1914, Bd. 2: 1915-1925, Stuttgart 1997
- Steiner, Rudolf: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (1902), Dornach ⁸1976 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe [= GA] Bd. 8)
- Ders.: Die Erkenntnis des Übersinnlichen in unserer Zeit und deren Bedeutung für das heutige Leben (1906/07), Dornach 1983 (GA 55)
- Ders.: Von Jesus zu Christus (1911), Dornach ⁶1982 (GA 131)
- Ders.: Theosophie. Einführung in übersinnliche Weltenkenntnis und Menschenbestimmung, Stuttgart 1948 (GA 9)
- Stieglitz, Klaus von: Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen, Witten 1955
- Ders.: Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie, Stuttgart 1996
- Thiede, Werner: Rudolf Steiners theosophisches Jahrzehnt, in: Materialdienst der EZW 5/2002, 129-137
- Ders.: Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001
- Ders.: Begnadung oder Begnadigung? Antwort auf Hellmut Haugs anthroposophische Soteriologie, in: Das Goetheanum 82/2003, 8f
- Zander, Helmut: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie, Paderborn 1995

ANHANG

Harald Lamprecht

Bericht über die EZW-Tagung „Anthroposophie und christlicher Glaube“¹

Anthroposophie und christlicher Glaube stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Rudolf Steiner, der Begründer und die bis heute unangefochtene geistige Autorität der Anthroposophie, hat im Gegensatz zur indischen Theosophie Christus einen zentralen Stellenwert in seinem Lehrgebäude zugewiesen. Betont spricht Steiner ein feierliches „Ja“ zu Jesus als dem Christus. Von daher ist Steiner als Streiter für eine christliche Form der Esoterik und die Anthroposophie durchaus als die christlichste Richtung der Theosophie anzusehen. Auf der anderen Seite ist Steiners gesamte Redeweise von Christus so von den Prämissen des theosophischen Entwicklungsdenkens durchdrungen, dass er zentrale christliche Inhalte esoterisch umbiegt. Die Anthroposophie vertritt ein monistisches Konzept der Emanation alles Seienden aus dem Göttlichen und integriert den Menschen in eine letztlich geistig gedachte Natur, in der alle Materie lediglich „gefrorenen Geist“ darstellt. Dies bringt es mit sich, dass sich die Anthroposophie auch in ihrem Heilsverständnis signifikant von den im ÖRK verbundenen Kirchen unterscheidet. Trotz ihrer Christusbezogenheit steht die Anthroposophie darum am äußeren Rand des Christentums. Identische Begriffe bezeichnen in Kirche und Anthroposophie zum Teil sehr unterschiedliche spirituelle Sachverhalte, die aus einem jeweils anderen Deutungsrahmen verstanden werden. Auf diese Spannung hat Werner Thiede in seinem Referat zum Abschluss einer Tagung der EZW zum Thema „Anthroposophie und christlicher Glaube“, die vom 13. bis 15. November 2006 in Berlin stattfand, hingewiesen.

Vorangegangen waren zwei Tage tief schürfender Beschäftigung mit anthroposophischen Auffassungen und intensiver Gespräche mit den anwesenden Vertretern von Anthroposophie und Christengemeinschaft. Ein großer Teil der über 40 Teilnehmer dieser hochkarätig besetzten Fachtagung bestand aus Multiplikatoren: theologische Hochschullehrer, Pfarrer und Waldorflehrer, Presse- und Fernsehjournalisten, Beauftragte für Weltanschauungsfragen in den Landeskirchen und Bistümern, Funktionäre der Waldorfbewegung und Pfarrer der Christengemeinschaft sowie Mitarbeiter staatlicher Sektenberatungsstellen in Deutschland und Österreich.

¹ Der Beitrag ist erschienen in: Materialdienst der EZW 1/2007, 10-16.

Theosophie und Historismus

War Rudolf Steiner in erster Linie Theosoph oder Anthroposoph? Mit großer Einfühlbarkeit und Sachkenntnis befasste sich der einführende Vortrag von Helmut Zander (Bonn) mit den historischen und geistesgeschichtlichen Wurzeln der Anthroposophie. Diese liegen, so Zander, vor allem in der Theosophie und dem Historismus des 19. Jahrhunderts. Steiner war selbstverständlich Theosoph und bezog seine verkündeten Inhalte in weit stärkerem Maße aus der Rezeption theosophischer Schriften, als dies später von ihm selbst und in der Anthroposophischen Gesellschaft zugegeben wurde. Allerdings hat er die theosophischen Stoffe meist in kreativer Weise umgearbeitet. Zum Teil wurden aktuelle wissenschaftliche Entdeckungen seiner Zeit mit aufgenommen und verarbeitet, was Zander an eindrucksvollen Beispielen darlegte. So kann man z. B. sehen, dass Steiners Äußerungen über die Luftschiffe in Atlantis vom Juli 1904 (GA 11, 29f) fast wörtlich einer Passage aus dem Buch „Atlantis“ des Theosophen William Scott-Elliot von 1903 (S. 67) entsprechen. Steiner hat aber, den Fortschritten in der Luftfahrt in jenem Jahr entsprechend (man denke an den spektakulären Flug der Gebr. Wright), die Technik (Höhenruder) und daraus folgend die Flughöhe der von ihm beschriebenen Luftschiffe modifiziert.

Die eigentliche Herausforderung der Zeit, auf welche die Theosophie und mithin auch die Anthroposophie eine Antwort versuchte, war der Historismus. Die explosionsartige Verbreitung publizierter Forschungsergebnisse in allen Bereichen der Wissenschaft – auch der Ethnologie und der Religionswissenschaft – führte zu einer tief greifenden Verunsicherung (Ernst Troeltsch: „Alles wackelt“). Damit brach die kulturelle Hegemonie Europas weg, die Bibelkritik zerlegte die Glaubensurkunden, die Ausdifferenzierung der Wissenschaft erzeugte Spezialisten und verhinderte den Überblick. In dieser Situation setzte Steiner gegen die Verunsicherung der historischen Kritik das zuverlässige Wissen aus der Akasha-Chronik. Sein großer Entwurf zeichnet das Ganze gegen die Zerstückelung. Darin liegt ein Grund für die Attraktivität theosophischer und anthroposophischer Entwürfe bis heute. Die zahlreichen praktischen Arbeitszweige der Anthroposophie entstanden erst wesentlich später, nach dem Ersten Weltkrieg, im Zuge des Aufbruchs aus der bis dahin gepflegten Innerlichkeit (1918 Politik, 1919 Waldorfschule, 1920 Medizin, 1922 Christengemeinschaft, 1924 Heilpädagogik und Landwirtschaft).

Der anthroposophische Erkenntnisweg

Anthroposophie bezeichnet sich selbst oft als „Geisteswissenschaft“. Dahinter verbirgt sich der Anspruch, mit Hilfe des besonderen anthroposophischen Schu-

lungsweges Wahrnehmungsmöglichkeiten der geistigen Welt zu eröffnen, die eine gleichsam wissenschaftliche Erforschung ermöglichen sollen.

Mit der Darstellung dieser grundlegenden Inhalte anthroposophischen Denkens befasste sich Bernhard Grom (München) in seinem Vortrag zum anthroposophischen Erkenntnisweg. Als grundlegende Besonderheit stellte Grom Steiners *intuitionistischen Grundzug* heraus: Die sinnliche Wahrnehmung ist nur der äußere Anlass, um fertige Begriffe im Inneren zu schauen. Dies ist verbunden mit einem *pantheistischen All-Einheits-Denken*, das die Individualität als Teil einer kosmisch-göttlichen Ganzheit versteht. Der anthroposophische Schulungsweg mit den Stufen der Imagination, der Inspiration und der Intuition soll zu dieser mystischen Einheitserfahrung hinführen und dem Anspruch nach zu einer eigenen Erkenntnis jener höheren Welten verhelfen, über die Steiner so umfangreiche Mitteilungen gemacht hat.

Die Sphären und Hierarchien der Geisterwelt (Devachan) hat Steiner nicht als der Welt gegenüberstehenden Schöpfer verstanden. Er kennt kein göttliches „Du“, sondern stets nur eine Vielzahl von Wirkmächten und Geisteswesen. So schreibt Steiner z.B., dass die Herabkunft des Christus jene Götter beschlossen hätten, die man als Vaterwelt zusammenfasst. Grom prägte dafür den Begriff eines plural strukturierten Emanationspantheismus.

Kritisch gegenüber dem intuitionistischen Gedankenmonismus Steiners gab Grom zu bedenken, dass Eingebungen immer richtig oder falsch sein können. Die Begriffe kommen – anders als Steiner es meint – nicht fertig aus einem geistigen Bereich ins Bewusstsein, sondern werden durch Beobachtung und Abstraktion mühsam, bruchstückhaft und auf dem Weg über manche Irrtümer gewonnen. Aus Steiners scheinbar so konkreten Mitteilungen aus der Akasha-Chronik hat sich nie eine archäologische Entdeckung ergeben. Auch was in der Meditation erfahren wird, ist zunächst wesentlich von den eigenen Überzeugungen und Erwartungen bestimmt.

Groms zweiter fundamentaler Kritikpunkt betrifft das Gottesverhältnis. Die Auflösung Gottes in ein pluriformes göttliches Bewusstseins- und Geistmeer macht einen echten Gebetsdialog kaum noch möglich. Zwischen menschlichem Denken und Gottes erschaffendem Denken besteht ein grundlegender Unterschied. Die materielle Welt ist keineswegs ein verfestigter Teil des gleichen Göttlich-Geistigen.

Waldorfschule im Geist der Anthroposophie

Der wohl bedeutendste praktische Arbeitszweig der Anthroposophie besteht in der Waldorfpädagogik. Interessante, aktuelle wissenschaftliche Forschungsergebnisse zur Waldorfpädagogik konnte Heiner Ullrich (Mainz) in seinem Vortrag über das anthroposophische Erziehungsmodell vorstellen. Mit großer Detailgenauigkeit beschrieb er,

warum die Freie Waldorfschule eine Schule aus dem Geist der Anthroposophie darstellt, obwohl sie sich selbst nicht als Weltanschauungsschule versteht.

Organisatorische Besonderheiten bestehen in ihrem Charakter als Einheits- bzw. Gesamtschule, in der die Schüler ohne Zensuren und ohne Sitzenbleiben bis zur 12. Klasse gemeinsam lernen. Somit bildet die Klasse eine langjährige Schicksalsgemeinschaft.

Es gibt keine fachspezifischen Lehrbücher, sondern alle Unterrichtsinhalte werden in sog. Epochenheften handschriftlich festgehalten. Dieser Begriff ergab sich aufgrund der Organisation des Unterrichts in sog. Epochen, z.B. vier Wochen Deutsch, zwei Wochen Physik, wobei der Klassenlehrer den täglichen Hauptunterricht in nahezu allen Fächern erteilt. Lediglich in den Nebenfächern (Fremdsprachen, Religion etc.) gibt es besondere Fachlehrer. Als zentrale Aufgabe des Klassenlehrers gilt die Temperamentserziehung, d.h. die seelische Konstitution des Kindes soll gemäß der Lehre von den Temperamenten ins Gleichgewicht gebracht werden. Neben der Unterteilung in die vier Temperamente (Melancholiker, Choleriker, Phlegmatiker, Sanguiniker), die sich bis in die Sitzordnung auswirkt, spielt die Einteilung in die Altersstufen nach Lebensjahrsiebt eine zentrale Rolle. Während im ersten Lebensjahrsiebt die äußeren Sinne durch Nachahmung ausgebildet werden, soll im zweiten Jahrsiebt die Autorität des Klassenlehrers zur Entfaltung der inneren Sinne helfen. Erst im dritten Jahrsiebt bildet sich nach Steiner das abstrakt-begriffliche Denken heraus. Eine solche Rhythmisierung zeigt sich auch in der Konzentration des Lehrstoffes bzw. der Erzählstoffe, die der Klassenlehrer am Ende des Hauptunterrichtes täglich vorträgt.

Die Lehrmethode wird zuweilen als „goetheanistisch“ bezeichnet. In der Naturbeobachtung wird versucht, hinter der äußeren Naturerscheinung deren seelisch-geistige Realitäten zu sehen. Mit Verweis auf die morphologische Naturanschauung Goethes sollen in bewusster Abkehr von der quantitativ-experimentellen Forschungsweise des „Materialismus“ die Schüler z.B. die Pflanzen als Manifestationen von Gedanken erkennen. Für einen Waldorflehrer ist die Pflanzenwelt die Seelenwelt der Erde und in allem Naturdasein lebt ein Geistig-Seelisches, welches der Mensch erkennen kann, da er als Mikrokosmos alle Bestandteile der Welt enthält. So ist in den Unterricht eine spirituelle Dimension mit einbezogen, die sich nur von der Anthroposophie her erschließt. Die weit verbreitete Ansicht, Waldorfschule sei Reformpädagogik, greift darum zu kurz. Es ist eine Schule aus dem Geist der Anthroposophie mit einem hohen Grad an Spiritualisierung und Ritualisierung, die in dem Ausmaß ihrer weltanschaulichen Geschlossenheit in der Schullandschaft beispiellos ist.

Wer sind die Waldorfschüler?

Im zweiten Teil seines Vortrages konnte Heiner Ullrich einige aktuelle Studienergebnisse vorstellen. Das weltweite Interesse an Waldorfpädagogik hält derzeit unvermindert an. In den USA und Südafrika haben sich die Schulgründungen verdoppelt, in Deutschland gibt es mittlerweile mehr als 200 Waldorfschulen. Eine schwedische Drei-Jahres-Studie hat soziale Milieus und Lernerfolge verglichen. Auffällig war dabei das extrem homogene soziale Milieu der Eltern von Waldorfschülern. 90 % sprechen die Sprache des Landes, gehen „weichen“ (sozialen) Berufen nach, sind politisch eher links geprägt, verstehen sich als religiös und haben eine soziale Haltung gegenüber den Schwachen der Gesellschaft. Bei den in Schweden schon längere Zeit üblichen einheitlichen Bildungstests schneiden die Waldorfschüler am Ende des 9. Schuljahres relativ schlecht ab. Ein größerer Teil der Schüler erreicht die Standards nicht. Auffällig ist, dass aber trotz der objektiv schlechteren Leistungen die Waldorfschüler sich an ihrer Schule wohler fühlen und ein positiveres Bild von ihren eigenen Schulleistungen besitzen. Die sozialen Kompetenzen sind im Vergleich zu anderen ausgeprägter und die Waldorfschüler verinnerlichen in höherem Maß die Leitziele demokratischer Erziehung.

Obwohl fachlich nur mäßig erfolgreich, studiert der größere Teil der Absolventen (60 %) später an einer Hochschule, wobei stärker aus persönlichem Interesse als aufgrund von Karriereüberlegungen studiert wird.

In einer neuen Studie aus Deutschland wurden u.a. die Berufe der Eltern und die Studienfächer der Waldorfab Absolventen untersucht. Auffällig war hier der hohe Anteil von Lehrern an staatlichen Schulen unter den Waldorfeltern (20 %). Die ehemaligen Waldorfschüler wählten oft künstlerische und sozialpflegerische Berufe, der größte Teil wurde aber wiederum Lehrer (15 %) oder Ingenieur (10 %). Unterrepräsentiert waren hingegen Kaufleute und Bürofachkräfte, was auf eine eher wirtschaftsfeindliche Ausrichtung schließen lässt.

Im Ergebnis kann man feststellen: Waldorfschulen sind keine Schulen für alle Kinder, sondern Schulen des Bildungsbürgertums. Sie bringen nicht nur „lebensuntüchtige Schöngesteir“ hervor, sondern überwiegend erfolgreiche berufliche Karrieren. Nicht zu beantworten ist die Frage, wie sich dabei die Anteile zwischen Waldorfschule und der pädagogisch kompetenten Elternschaft verteilen. Immerhin haben – auch diese Zahl muss man sehen – 38 % der Waldorfschüler während der Schulzeit privaten Nachhilfeunterricht bekommen.

80 % der ehemaligen Waldorfschüler fühlten sich in ihrer Schule wohl und würden wieder auf eine Waldorfschule gehen. 50 % haben ihre Kinder wieder auf eine Waldorfschule geschickt. Kritisch gesehen wird die geringe Bedeutung der naturwissenschaftlichen Fächer und der Politik.

Überproportionale Wahrnehmung

Jens Heisterkamp, Chefredakteur der anthroposophischen Zeitschrift „info3“ (Frankfurt), wies in seinem Überblick über die anthroposophischen Arbeitszweige in Deutschland darauf hin, dass die öffentliche Wahrnehmung der Anthroposophie größer ist, als man angesichts der eher geringen Anzahl anthroposophischer Einrichtungen vermuten könnte.

Ein in Buchform erhältliches Adressverzeichnis weist auf 700 Seiten etwa 7 000 Adressen aus. Dahinter stehen ca. 18 000 Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft und ca. 10 000 Mitglieder der Christengemeinschaft. Angesichts von z.B. 165 000 Zeugen Jehovas in Deutschland sind das eher bescheidene Zahlen, empfand selbst Jens Heisterkamp. Allerdings sind etwa 90 % der Medienberichte zu anthroposophischen Einrichtungen und Initiativen von einer positiven und respektvollen Resonanz getragen. Die rund 200 Waldorfschulen nehmen 0,8 % der Erstklässler der Bundesrepublik auf. Welche Auswirkungen der durch die Pisa-Studien ausgelöste Leistungsdruck haben wird, ist noch unklar.

Die anthroposophische Medizin ist mit drei Kliniken und der staatlichen Anerkennung als eigene Therapierichtung ein Vorzeigeprojekt. Allerdings sind im Adressbuch lediglich 400 anthroposophische Ärzte verzeichnet. Die klassischen Unternehmen Weleda und Wala befinden sich in einem Prozess der stärkeren Marktorientierung und versuchen sich offensiv auf dem Wellness-Markt zu behaupten. Zum biologisch-dynamischen Landbau der Demeter-Betriebe gehören mit 1 365 Landwirten weniger als 10 % der Öko-Betriebe in Deutschland. Erfolgreiche Firmen sind Alnatura, auch Hess Natur konnte sich mit Naturtextilien am Markt behaupten. Als Öko-Bank mit anthroposophischen Wurzeln fördert die GLS-Bank in Bochum viele engagierte Projekte. Insgesamt ist die Anthroposophie ein fester Kulturfaktor in der deutschen Gesellschaft geworden. Allerdings ist sie momentan keine Wachstumsbranche, sondern eher „eine Stimme der erfahrenen Macher“, meinte Jens Heisterkamp.

Die Christengemeinschaft

Von besonderem Interesse in einem Dialog zwischen Anthroposophie und Kirche ist naturgemäß die Christengemeinschaft. Als Versuch Rudolf Steiners, auf Einladung von evangelischen Theologen den Lehren der Anthroposophie Ausdruck in einem christlichen Kultus zu verschaffen, steht sie zwischen anthroposophischer Weltanschauung und kirchlichem Glaubensvollzug.

Angetreten ist sie als „Bewegung für religiöse Erneuerung“. Wie viel konnte von diesem Anspruch bisher eingelöst werden und was leistet die Christengemeinschaft in dieser Hinsicht heute? Diese kritischen Anfragen in dem Vortrag des EZW-Referenten

Andreas Fincke haben ihren Ausgangspunkt in der Beobachtung, dass die Christengemeinschaft zu den intellektuell anspruchsvollsten kleineren Religionsgemeinschaften gehört. Dabei sollte der Name Christengemeinschaft ursprünglich verdeutlichen, dass für das neue Bewusstsein die alten Kirchen keine Gemeinschaft von Christen mehr seien. So erhob sich die Christengemeinschaft über Katholizismus und Protestantismus als dritte Kirche. Aber was ist davon übrig? Unbefangene Religionswissenschaftler würden wohl an die Pfingstbewegung, aber kaum an die Christengemeinschaft denken, wenn man sie nach einer heutigen religiösen Erneuerungsbewegung fragt.

Spannend ist die Frage – und wurde auf der Tagung immer wieder diskutiert – nach der ökumenischen Stellung der Christengemeinschaft. Diese Stellung ist deshalb ungewöhnlich, weil Fremd- und Selbstwahrnehmung beträchtlich auseinanderlaufen. Nach ihrem Selbstverständnis sieht sich die Christengemeinschaft als Teil der Ökumene und nicht als exklusiven Heilsweg. Die Basisformel des ÖRK wird bedingungslos anerkannt, wie Frank Hörtreiter, Pfarrer in der Christengemeinschaft, nachdrücklich betonte. Die Trennung geht in diesem Fall von den in der Ökumene vertretenen Kirchen aus. Diese sind der Meinung, dass die theosophische und anthroposophische Prägung der geistigen Grundlagen der Christengemeinschaft so dominant ist, dass sie den ökumenischen Konsens verlässt. Äußerlich sichtbar wird dieser Dissens an der Nichtanerkennung der Taufe der Christengemeinschaft als christliche Taufe, weil die Christengemeinschaft nicht die übliche trinitarische Formel verwende und in der Taufintention von der christlichen Linie abweiche.

Fragen an die Christengemeinschaft

Die Fragen, die in diesem Zusammenhang mit der Christengemeinschaft diskutiert werden (müssen), sind:

1. Welche Rolle spielen die Lehren Rudolf Steiners in der Christengemeinschaft wirklich? In Dialogsituationen wird mitunter die Lehrfreiheit und Unabhängigkeit der Pfarrer der Christengemeinschaft betont und damit versucht, Steiners Einfluss zu relativieren. Aber steht Steiners Weltauffassung nicht als hermeneutischer Schlüssel hinter allen Lebensäußerungen und biblischen Textauslegungen der Christengemeinschaft? Faktisch ist die Christengemeinschaft trotz Lehrfreiheit viel homogener als ein beliebiger evangelischer Pfarrkonvent mit Bekenntnisbindung.
2. Welchen Charakter haben die Ritualtexte? In den Gesprächen auf der Tagung wurde erneut deutlich, dass diese quasi das unverrückbare Fundament der Christengemeinschaft darstellen und als nicht von Steiner selbst stammend, sondern unmittelbar aus der geistigen Welt geschöpft gelten. (In analoger Weise meinen z.B. auch fromme Muslime, dass der Koran nicht von Mohammed stamme, sondern als

Urbuch im Himmel aufbewahrt werde.) Diese Festlegung hat Konsequenzen. Praktisch verhindert sie eine Anpassung der Taufformel an die ökumenischen Gegebenheiten. Theoretisch steht sie in einer unübersehbaren Spannung zu der oft betonten Darstellung der Anthroposophie, Steiner sei kein Prophet. Wenn er aber in hell-sichtiger Schau unverrückbare, „heilige“ Texte übermittelt, ist er in seiner Funktion eben kein „wissenschaftlicher“ Geistesforscher mehr, sondern bekommt unverkennbar prophetische Züge.

3. Welche Rolle spielt die abgeschlossene Offenbarung im Alten und Neuen Testament für die Christengemeinschaft? Die während der Tagung von anthroposophischer Seite mehrfach erhobene Forderung, die Kanons Grenzen zu öffnen und die Offenbarung nicht als abgeschlossen zu betrachten, geht in die gleiche Richtung. Diese Impulse können als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass Steiners Weltanschauung unterschwellig eben doch als neue Offenbarung betrachtet wird, welche die biblischen Quellen überbietet. Steiner selbst meinte jedenfalls explizit, sich nicht mehr auf die „historischen Urkunden“ beziehen zu müssen (GA 114, 20).

4. Wer ist Christus? Der starke Christusbezug ist ein wesentliches verbindendes Element zwischen den christlichen Kirchen und der Christengemeinschaft. Aber meinen wir auch dasselbe, wenn wir „Christus“ sagen? Überdecken die Steinerschen Interpretationen vom Christusgeist als hohes Sonnenwesen das biblische Zeugnis, oder kann es sich dagegen behaupten? Diese Fragen verdienen es, in einem offenen und ehrlichen Dialog mit Vertretern der Christengemeinschaft weiter bedacht zu werden. In das Gespräch mit dem „Erzoberlenker“ der Christengemeinschaft, Vicke von Behr, der an fast der gesamten Tagung teilgenommen hat, haben sie nicht alle hineingepasst.

Fazit

Das Besondere an dieser Tagung war die Möglichkeit, die Anthroposophie in ihrer Breite und Vielschichtigkeit erleben zu können. Während man sich durch den Besuch einzelner anthroposophischer Einrichtungen nur ein Bild von einzelnen Arbeitsfeldern machen kann, so bot diese Tagung einen übergreifenden und doch sehr tief schürfenden Einblick in die anthroposophische Szene in Deutschland. Sogar bei der Christengemeinschaft ermöglichte es die Tatsache, dass verschiedene einflussreiche Persönlichkeiten der Christengemeinschaft über längere Zeit anwesend waren, diese in ihrer Unterschiedlichkeit zu erleben. So brachte die Tagung sicherlich für viele Teilnehmer neben fundierten Informationen wichtige Dialogerfahrungen und viele Impulse für die weitere Beschäftigung mit dem weiten Feld der Anthroposophie.

Gemäß ihrem Selbstverständnis ist die Christengemeinschaft eine Kirche ohne Dogmen, ohne verbindliche Lehraussagen. Diese Besonderheit erschwert das Gespräch mit ihr, weil mitunter unklar ist, was in der Gemeinschaft geglaubt wird und was nicht. In den letzten Monaten hat sich daher eine kleine Gruppe von Pfarrern der Christengemeinschaft bemüht, einen grundlegenden Text zur Theologie zu erarbeiten. Dieser Text ist ausführlich innerhalb der Priesterschaft diskutiert worden und wurde mit der Leitung der Christengemeinschaft abgestimmt. Er kann zwar nicht als eine lehrmäßig bindende Verlautbarung der Leitung der Christengemeinschaft, wohl aber als ein Konsenspapier bezeichnet werden. Der Text erschien in der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“ (Mai 2007) und im „Materialdienst der EZW“ (Mai 2007).

Grundlagen einer Theologie in der Christengemeinschaft

Vorbemerkung

Als die Christengemeinschaft 1922 als Bewegung für religiöse Erneuerung gegründet wurde, geschah das in der Erwartung und Gewissheit eines vollständigen Neubeginns in der Geschichte des Christentums. Diese klare innere Ausrichtung auf die Zukunft soll auch weiterhin das wichtigste Wesensmerkmal der Christengemeinschaft bleiben, aber es kann inzwischen auch deutlicher gesehen werden, dass es der Ergänzung bedarf. Die Christengemeinschaft ist nicht einfach eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern markiert einen wichtigen Schritt in der Kirchenentwicklung. In ihrem Selbstverständnis wird sie sich deshalb nicht von der Vergangenheit her bestimmen, hat sich aber in ihrer Theologie Rechenschaft zu geben, woran sie geistig anknüpft.

Die Christengemeinschaft hat keinen „Religionsstifter“ im herkömmlichen Sinn, der nach eigenem Verständnis etwa eine „Offenbarung“ und einen damit verbundenen „Auftrag“ empfangen hätte.¹ Schon eher könnte man das Entstehen der Christengemeinschaft mit der Reformation vergleichen. Aber auch da gibt es bei ihr keine herausgehobene Gründergestalt wie Luther, Zwingli oder Calvin. Wenn gelegentlich (außerhalb der Christengemeinschaft) gesagt wird, Friedrich Rittelmeyer habe die Christengemeinschaft gegründet, so ist das zumindest missverständlich, denn er hat

¹ Wie etwa Joseph Smith und die Mormonen (1830) oder Charles Russell und die Zeugen Jehovas (1870).

zwar bei ihrer Gründung eine herausragende Rolle gespielt, kann aber doch nicht im engeren Sinn als der Inaugurator dieser Bewegung gelten. Noch viel weniger gilt das für Rudolf Steiner, auch wenn ohne seine Hilfe das Entstehen der Christengemeinschaft nicht möglich gewesen wäre.

Am Ausgangspunkt der Christengemeinschaft fanden sich einzelne Menschen, überwiegend jüngere evangelische Theologen, die auf der Suche waren und die Frage hatten, ob Religion überhaupt noch zeitgemäß sei und eine Zukunft habe. Unabhängig voneinander trat bei den Einzelnen diese Frage auf. Sie mussten erst zueinander finden und sich zusammenschließen, oftmals auf eigentümlichen Schicksalswegen.² Von Rudolf Steiner und der Anthroposophie erhofften sie sich Hilfe, aber „sie suchten nicht den anthroposophischen Weg, sie suchten einen spezifisch religiösen“³. So gibt es zwar die enge Beziehung zur Anthroposophie, insbesondere durch das Wirken Rudolf Steiners, dennoch besteht keine Identität mit der Anthroposophie. Die Gründer suchten einen eigenen Weg zu Christus, eine neue Perspektive für christlich-religiöses Wirken.

Nachfolgend sollen wesentliche Grundsätze formuliert werden, die diesen Weg beschreiben. Sie können zugleich als Grundsätze für eine Theologie in der Christengemeinschaft gelten.

Grundsätze für eine Theologie in der Christengemeinschaft

1. Steiner hat den Gründern der Christengemeinschaft zwischen 1921 und 1924 in fünf Zusammenkünften (jeweils mit einer Dauer zwischen 4 und 18 Tagen) eine grundlegende Orientierung für ihr Wirken gegeben. Außerdem führte er viele Gespräche mit den führenden Repräsentanten der Christengemeinschaft. Diese Orientierungen gehören zu den geistigen Grundlagen der Christengemeinschaft und setzen bei denen, für die sie gegeben sind, eine unbefangene Offenheit für Anthroposophie voraus.

2. Für die Gründer der Christengemeinschaft war Rudolf Steiner die maßgebende Autorität. Sie hatten die Erwartung und das Vertrauen, dass die durch ihn geschaffene Anthroposophie die Grundlage einer neuen Theologie sein könne und dadurch auch einer Erneuerung des religiösen Lebens. Als im Verlauf des Dornacher Kurses 1921 der Versuch gemacht wurde, den Willen der Entschlossenen in einer Verpflich-

² Vgl. Hans-Werner Schroeder: Die Christengemeinschaft – Entstehung, Entwicklung, Zielsetzung, Stuttgart 2001, und Rudolf Gädeke: Die Gründer der Christengemeinschaft – Ein Schicksalsnetz, Dornach 1992.

³ Spätere Charakterisierung Steiners, GA 260a, 5.10.1924, 397.

tungserklärung zu formulieren, schien einigen eine Verpflichtung auf die Anthroposophie selbstverständlich zu sein. Im ersten Punkt der Erklärung wurde diese im ersten Entwurf deshalb als die Grundlage der neuen Theologie genannt: „Ich erkenne an, dass die Anthroposophie in entscheidenden Punkten die für eine religiöse Erneuerung heute vorauszusetzende neue Weltanschauung ist und über die nötigen Erkenntnisquellen für den neu zu gewinnenden Kultus verfügt.“⁴ Von Steiner jedoch wurde dieser Satz nicht für sachgemäß befunden. Er hatte ja bereits zu Anfang des Kurses betont: „Anthroposophie als solche kann nicht religionsbildend auftreten; Anthroposophie als solche muss sich die begrenzte Aufgabe stellen, als Geisteswissenschaft die gegenwärtige Kultur und Zivilisation zu befruchten, und es kann nicht in ihren Absichten liegen, selber religionsbildend aufzutreten.“⁵ So wurde also, einem von ihm gemachten Vorschlag folgend, dieser Satz der Erklärung geändert in: „Ich erkenne an, dass heute jede Bemühung um die religiöse Erneuerung zusammengehen muss mit der Bemühung um eine neue Weltanschauung, die behaupten kann, aus ursprünglichen Quellen heraus zur übersinnlichen Welt zu kommen, wie z. B. die Anthroposophie.“⁶ Damit übereinstimmend ist auch Steiners Auffassung, nicht jeder Priester müsse notwendig Anthroposoph sein. Denn man wird „nicht leicht hinwegkommen über den Glauben, dass gewisse Forschungsergebnisse der Anthroposophie durch die Dogmatik ausgeschlossen seien. Dass die wiederholten Erdenleben irreligiös, unchristlich seien, das werden doch noch viele glauben. Und es ist ja nicht eigentlich heute zu wünschen, dass man alle, die das noch nicht einsehen können, ausschließt, denn es ist doch das eigentliche religiöse Verhältnis dabei festzuhalten. . . . Notwendig wäre allerdings, dass ein gewisser Kern von Persönlichkeiten da ist, die Anthroposophen sind. Aber das will mir eigentlich nicht notwendig erscheinen, dass alle Anthroposophen sind.“⁷

3. Dennoch gibt es eine nahe Beziehung der Christengemeinschaft zur Anthroposophie, auch wenn sie für keinen ihrer Priester einen verpflichtenden Charakter hat, da diese in ihrer Lehre frei sind.⁸ Anthroposophie ist für die Christengemeinschaft auch nicht das dogmatische Fundament ihrer Theologie (s.o.), denn sie ist ihrem Wesen nach Geisteswissenschaft, also gänzlich auf das menschliche Verstehen gegründet. Dabei wird vorausgesetzt, dass das menschliche Erkenntnisvermögen gegenüber dem

⁴ GA 343, 4.10.1921.

⁵ GA 343, 26.9.1921.

⁶ GA 343, 4.10.1921.

⁷ GA 342, 13.6.1921.

⁸ Der Priester muss allerdings seine theologischen Einsichten am Wortlaut der Liturgie (und entsprechend am Evangelium, s.u.) messen. Wenn sie dem von ihm ausgeübten Kultus widersprächen, würde er sich selbst und seine Tätigkeit in Frage stellen, womit seine Lehrfreiheit an ihre Grenzen käme.

bloß auf die Sinneswelt bezogenen Denken erweitert werden kann. Anthroposophie ist dann nicht wie eine Offenbarung *gegeben*, sondern muss denkend *erarbeitet* werden. Deshalb lehnt Rudolf Steiner auch jede Lehrautorität in der Anthroposophie ab: Nichts soll „aufgenommen werden auf Autoritätsglauben hin“⁹. Es genügt zunächst, wenn Anthroposophie als eine Art Arbeitshypothese genommen wird: „Man stelle sich nur einmal auf den Standpunkt der Frage: gibt es eine befriedigende Erklärung des Lebens, wenn die Dinge wahr sind, die da behauptet werden?“¹⁰ So kann Anthroposophie als ein Verstehensmodell für die Fragen des Christentums dienen. Dem Einzelnen bleibt es überlassen, was ihm von der Anthroposophie evident wird. In jedem Fall muss er für das, was er lehrt, selbst eintreten und kann sich nicht auf eine andere Lehrautorität gründen, auch nicht auf Steiner.

4. Was die Einrichtung und Ordnung des Kultus betrifft, herrscht innerhalb der Christengemeinschaft die Auffassung, dass es hier einer geistigen Kompetenz bedarf, die bei Rudolf Steiner vorausgesetzt wird. Daher sind die von ihm gegebenen Ritualtexte und seine Hinweise zur Ausübung des Kultus für die Priester der Christengemeinschaft maßgebend. Doch ist auch hier die Freiheit gewahrt, indem am Anfang nicht eine dogmatische Forderung steht, sondern im Vollzug des Kultus das Erleben seiner geistigen Realität. Nicht durch theologische Erwägungen werden in der Christengemeinschaft Kultuswortlaute akzeptiert und bestätigt, sondern sie bestätigen sich selbst in der religiösen Erfahrung. Wer diese Erfahrung nicht machen kann, wird sich eben auch nicht mit der Christengemeinschaft verbinden. Die Zugehörigkeit zur Christengemeinschaft gründet sich auf diese Erfahrung. Für die Priester der Christengemeinschaft gibt es darüber hinaus eine verpflichtende Bindung an den Kultus. Der Wille, ihn in der gegebenen Form auszuüben, muss unabhängig davon sein, wie weit der Priester in seinem Verständnis schon gekommen ist. Auch solche liturgischen Wortlaute, die für ihn zunächst vielleicht schwer verständlich sind, stehen ihm nicht zur Disposition. Die Liturgie ist also nicht das Ergebnis theologischer Reflexion, sondern umgekehrt der Möglichkeit nach Ausgangspunkt für ein Verständnis der religiösen Erfahrung und somit Grundlage der Theologie. Entsprechend weist Steiner auf den „Kultus und die ihm zugrunde liegende Lehre“ hin.¹¹ Das Erleben seiner geistigen Wirklichkeit und zugleich die Möglichkeit des Verstehens sind so im zeitgemäßen Kultus verbunden. Der erste Grund einer Theologie in der Christengemeinschaft ist also religiöse Praxis und religiöses Erleben. Daran schließt sich die dem Kultus und seinem Wortlaut „zugrunde liegende Lehre“ an.

⁹ GA 254, 18.10.1915, und zahlreiche weitere Vortragsstellen.

¹⁰ GA 9, 21.

¹¹ GA 260a, 5.10.1924, 397.

5. In der Christengemeinschaft herrscht die Auffassung, dass die Wortlaute der Liturgie ihrem Wesen nach nicht Anthroposophie, sondern in einem weiteren Sinn „Evangelium“ sind. Das heißt, das Wort Christi kann durch sie erfahren werden. Deshalb gilt im Prinzip das über die Liturgie Gesagte in entsprechender Weise auch für die biblischen Schriften. Ein Unterschied besteht nur darin, dass deren Sprache 2000 Jahre und älter ist und der ganz anderen Bewusstseinsverfassung der damaligen Menschen entstammt. Aus diesem Grund ist hier im Allgemeinen ein weit höheres Maß an Interpretation nötig als bei der für unsere Zeit gegebenen Liturgie.
6. Religiöse Erfahrung, Kultus (Liturgie) und Evangelium bilden so in der Christengemeinschaft die Grundlage ihrer Theologie.

Zusammenfassung

- Rudolf Steiner hat der Christengemeinschaft zur Existenz verholfen durch grundlegende Orientierungen für ihre Begründer und durch die Vermittlung des Kultus.
- Die Christengemeinschaft hat eine enge Beziehung zur Anthroposophie. Sie ist dennoch keine anthroposophische Gründung, sondern hat ihre eigenen Wurzeln.
- Die Inhalte der Anthroposophie können eine oft entscheidende Interpretations- und Verständnishilfe für das Evangelium, die Liturgie und das religiöse Erleben sein. Sie sind aber – auch für die Priester der Christengemeinschaft – kein verpflichtender Glaubens- oder Lehrinhalt.
- Die maßgeblichen Grundlagen der Theologie in der Christengemeinschaft sind die biblische Offenbarung, der Wortlaut der Liturgie und die religiöse Erfahrung im Vollzug des Kultus.

Michael Debus (Stuttgart), Susanne Gödecke (Kiel), Frank Hörtreiter (Hannover), Johannes Roth (Kassel), Arnold Suckau (Bonn), Michael Wiehle (Freiburg)

Das Credo der Christengemeinschaft

Ein allmächtiges geistig-physisches Gotteswesen ist der Daseinsgrund der Himmel und der Erde, das väterlich seinen Geschöpfen vorangeht.

Christus, durch den die Menschen die Wiederbelebung des ersterbenden Erdendaseins erlangen, ist zu diesem Gotteswesen wie der in Ewigkeit geborene Sohn.

In Jesus trat der Christus als Mensch in die Erdenwelt. Jesu Geburt auf Erden ist eine Wirkung des Heiligen Geistes, der, um die Sündenkrankheit an dem Leiblichen der Menschheit geistig zu heilen, den Sohn der Maria zur Hülle des Christus bereitete.

Der Christus Jesus hat unter Pontius Pilatus den Kreuzestod erlitten und ist in das Grab der Erde versenkt worden.

Im Tode wurde er der Beistand der verstorbenen Seelen, die ihr göttliches Sein verloren hatten. Dann überwand er den Tod nach dreien Tagen

Er ist seit dieser Zeit der Herr der Himmelskräfte auf Erden und lebt als der Vollführer der väterlichen Taten des Weltengrundes.

Er wird einst sich vereinen zum Weltenfortgang mit denen, die er durch ihr Verhalten dem Tode der Materie entreißen kann.

Durch ihn kann der heilende Geist wirken.

Gemeinschaften, deren Glieder den Christus in sich fühlen, dürfen sich vereinigt fühlen in einer Kirche, der alle angehören, die die heilbringende Macht des Christus empfinden.

Sie dürfen hoffen auf die Überwindung der Sündenkrankheit, auf das Fortbestehen des Menschenwesens und auf ein Erhalten ihres für die Ewigkeit bestimmten Lebens.

Ja, so ist es.

Zit. nach: Hans-Werner Schroeder: Das christliche Bekenntnis, Verlag Urachhaus, Stuttgart 1982, 33f.

ZU DEN AUTOREN

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer und wiss. Referent an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). Hier zuständig für christliche Sondergemeinschaften und kirchenkritische Organisationen. Zahlreiche Veröffentlichungen; z.B. (als Mitautor) *Kompass Sekten und religiöse Gemeinschaften*, Gütersloh 2004.

Prof. Dr. theol. Bernhard Grom S.J., geb. 1936, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie München – Philosophische Fakultät. Zahlreiche Veröffentlichungen; z.B. *Anthroposophie und Christentum*, München 1989; *Hoffungsträger Esoterik?*, Regensburg 2002.

Dr. phil. Jens Heisterkamp, geb. 1958, Studium der Geschichte, Literaturwissenschaft und Philosophie. 1988 Promotion mit einer Arbeit zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners. Anschließend Dozent in der anthroposophischen Erwachsenenbildung und Waldorflehrer. Seit 1994 Redakteur der Zeitschrift „info3 – Anthroposophie im Dialog“. Verschiedene Veröffentlichungen in Büchern und Zeitschriften.

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und Geschäftsführer des Evangelischen Bundes, Landesverband Sachsen. Zahlreiche Veröffentlichungen, Herausgeber der Zeitschrift „Confessio“.

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, Theologischer Referent beim Regionalbischof des Kirchenkreises Regensburg, lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Zahlreiche Veröffentlichungen zu religiös-theologischen Gegenwartsfragen; zuletzt: *Esoterik und Theologie*, Leipzig 2007.

Prof. Dr. Heiner Ullrich, geb. 1942, Erziehungswissenschaftler an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Arbeitsschwerpunkte: Qualitative Schulforschung, Sozialisationsprozesse im Kinder- und Jugendalter. Umfangreiche Forschungsprojekte zu Freien Waldorfschulen. Zahlreiche Veröffentlichungen; zuletzt als Mithg.: *Autorität und Schule*, Wiesbaden 2007.

PD Dr. Helmut Zander, geb. 1957, Historiker und Theologe. Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte gesellschaftlicher Pluralisierung sowie die Kultur- und Sozialgeschichte der Religion. Zahlreiche Veröffentlichungen; zuletzt: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884 bis 1945*, 2 Bde., Göttingen 2007.

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, bei Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel Konto-Nr. 1014001 (BLZ 21060237),
für Überweisungen aus dem Ausland: IBAN DE25210602370001014001
(BIC bzw. SWIFT GENODEF1EDG)

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

